Studia Artistarum
Études sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales

29

Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance

Studia Artistarum
Études sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales

Sous la direction de
Olga Weijers
Huygens Instituut
KNAW – La Haye

Louis Holtz
Institut de Recherche et d'Histoire des Textes
CNRS – Paris

Studia Artistarum

Études sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales

29

Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance

edited by

Luca Bianchi

BREPOLS

© 2011 BREPOLS PUBLISHERS s.a., Turnhout
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced,
stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means,
electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise,
without the prior permission of the publisher.

D/2011/0095/151
ISBN 978-2-503-54237-9 (printed version)
ISBN 978-2-503-54258-4 (online version)
Printed on acid-free paper

Contents

Luca Bianchi, Introduction 9

Gianfranco Fioravanti, Aristotele e l'Empireo 25

Chiara Crisciani, Ruggero Bacone e l' 'Aristotele' del *Secretum secretorum* 37

Valérie Cordonier, Sauver le Dieu du Philosophe : Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Guillaume de Moerbeke et l'invention du *Liber de bona fortuna* comme alternative autorisée à l'interprétation averroïste de la théorie aristotélicienne de la providence divine 65

Dragos Calma, Du bon usage des grecs et des arabes. Réflexions sur la censure de 1277 115

Pasquale Porro, The Chicken and the Egg *(suppositis fundamentis Philosophi)*. Henry of Ghent, Siger of Brabant and the Eternity of Species 185

Iacopo Costa, Autour de deux Commentaires inédits sur l'*Éthique à Nicomaque* : Gilles d'Orléans et l'Anonyme d'Erfurt 211

Stefano Simonetta, Searching for an uneasy synthesis between Aristotelian political language and Christian political theology . 273

Amos Corbini, Considerazioni sulla 'cristianizzazione' di Aristotele in alcuni commenti di Marsilio di Inghen 287

Pietro B. Rossi, "Sempre alla pietà et buoni costumi ha exortato le genti" : Aristotle in the milieu of Cardinal Contarini († 1542) . . 317

Luca Bianchi, "Reducing Aristotle's doctrine to simple truth" : Cesare Crivellati and his struggle against the "Averroists" 397

Indices 425

Introduction

The articles collected in this volume evolved out of a seminar that was held at the Università del Piemonte Orientale (Vercelli) on June 18-19, 2009. Its purpose was to examine significant instances of Christian readings of Aristotle's philosophy in the Middle Ages and the Renaissance, focusing mainly, but not exclusively, on the exegetical tradition of his works[1]. There is no need to recall that in the last decades this tradition has been studied intensively, so that we now have a deeper knowledge of both the literary forms and the doctrinal content of the Latin (and, to a lesser extent, of the vernacular) Aristotelian commentaries redacted from the twelfth to the seventeenth century. Distinguished medievalists such as René-Antoine Gauthier, Sten Ebbesen and Olga Weijers have examined in detail the different methods adopted for expounding, interpreting and discussing Aristotle's thought; they have provided a typology of the various forms of commentaries (glosses, paraphrases, *sententiae*, *sententiae cum quaestionibus*, question-commentaries etc.); they have shed light on the relationship between the development of these forms and the evolution of teaching practices in the universities and in the schools of the religious orders[2]. Renaissance scholars have scrutinized the continuities and

1. The seminar (whose original title was "*De Aristotile heretico facere catholicum*: riletture cristiane dei testi aristotelici fra medioevo e rinascimento") was organized in the context of a research program funded by the Italian Ministery of University and Research ("Metodo scientifico e metodi esegetici nella tradizione aristotelica dalla tarda antichità al rinascimento", PRIN 2006). I am very grateful to all participants, including those (Jean-Baptiste Brenet, David A. Lines and Stefano Perfetti) whose contributions do not appear in this volume. All original essays have been thoroughly revised, and some of them have been translated into English and French: many thanks are due to the authors for this supplementary effort.
2. See at least R.-A. Gauthier, *Praefatio*, in *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, ed. Leonina, vol. 47.2, ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969, pp. 237*-246*; Id., *Le cours sur l'*Ethica Nova *d'un maître ès arts de Paris (1235-1240)*, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 42 (1975), pp. 71-141, especially at pp. 75-77; S. Ebbesen, *Medieval Latin Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts of the Twelfth and Thirteenth Centuries*, in C. Burnett (ed.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic*

Christian Readings of Aristotle form the Middle Ages to the Renaissance, ed. by Luca Bianchi, Studia Artistarum 29 (Turnhout, 2011), pp. 9-23
© BREPOLS PUBLISHERS
DOI 10.1484/M.SA-EB.1.100682

discontinuities between 'scholastic' and 'humanist' approaches to the *Corpus Aristotelicum*, calling attention to the new forms of exegesis that flourished in the fifteenth and sixteenth centuries[3]. Nonetheless, further research is needed for a better understanding of the hermeneutical principles that directed, more or less explicitly, the work of Medieval and Renaissance interpreters[4]. One should methodically inspect their way of envisaging their function, of approaching (especially in prologues) the text commented, of distancing themselves from it through the use of disclaimers, qualifications and supplements[5].

and Medieval Latin Traditions, The Warburg Institute, London, 1993, pp. 129-177; O. Weijers, *La 'disputatio' à la Faculté des arts de Paris (1200-1350 environ)*, Brepols, Turnhout, 1995; Ead., *La 'disputatio' dans les facultés des arts au moyen âge*, Brepols, Turnhout, 2002; Ead., *La structure des commentaires philosophiques à la Faculté des arts: quelques observations*, in G. Fioravanti, C. Leonardi, S. Perfetti (eds), *Il commento filosofico nell'Occidente latino (secolo XIII-XV)*, Brepols, Turnhout, 2002, pp. 17-41; Ead., *Un type de commentaire particulier à la Faculté des arts : la 'sententia cum quaestionibus'*, in P. Lardet (ed.), *La tradition vive: mélanges d'histoire des textes en l'honneur de L. Holtz*, Brepols, Turnhout, 2003, pp. 211-222. Cf. also F. Del Punta, *The Genre of Commentaries in the Middle Ages and its Relation to the Nature and Originality of Medieval Thought*, in J.A. Aertsen, A. Speer (eds), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongress für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*, de Gruyter, Berlin, 1998, pp. 138-151.

3. See at least C.B. Schmitt, *Aristotle and the Renaissance*, Harvard University Press, Cambridge Ma., 1983, pp. 34-63; C.H. Lohr, *Latin Aristotle's Commentaries. II. Renaissance Authors*, Olschki, Firenze, 1988, pp. XIII-XV; J. Kraye, *Renaissance Commentaries on the 'Nicomachean Ethics'*, first published in O. Weijers (ed.), *Vocabulary of Teaching and Research between Middle Ages and Renaissance*, Brepols, Turnhout, 1995, pp. 96-117, and now reprinted in J. Kraye, *Classical Traditions in Renaissance Philosophy*, Ashgate, Aldershot, 2002, VI.

4. I am not aware of any comprehensive work specifically devoted to the hermeneutical principles adopted by Medieval commentators of Aristotle's works. An extremely interesting discussion of those (implicitly) guiding Thomas Aquinas's reading of Aristotle's writings is offered by J. Jenkins, *Expositions of the Text: Aquinas's Aristotelian Commentaries*, in *Medieval Philosophy and Theology*, 5 (1996), pp. 36-62, especially at pp. 48-61. Jenkins individuates two principles, namely "externalism" and the dialectical approach to the authorities, and concludes (p. 61) that "in the commentaries Aquinas often sought to be true to Aristotle's text by presenting not only what Aristotle understood but also what his intellect 'tended toward', as Aquinas understood this by his best own lights. And Aquinas's best lights included both what he took as the insight of his own metaphysics as well as what he knew by the light of Christian faith". On Renaissance debates on the *offitium commentatoris* see L. Bianchi, *'Interpretare Aristotele con Aristotele': percorsi dell'ermeneutica filosofica nel Rinascimento*, in *Rivista di storia della filosofia*, 51 (1996), pp. 5-27, reprinted in revised version in Id., *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Il Poligrafo, Padova, 2003, pp. 185-208; French translation: *'Interpréter Aristote par Aristote': parcours de l'herméneutique philosophique à la Renaissance*, in *Methodos. Savoirs et Textes*, 2 (2002), pp. 267-288.

5. On the Medieval concept of *auctor* and the importance of prologues for understanding the literary attitudes and exegetical techniques used in expounding ancient authors see A.J. Minnis, *Medieval Theory of Authorship. Scholastic literary attitudes in the later Middle Ages*,

One should also look at their more or less developed capacity of transforming an apparently 'impersonal' literary genre – meant to present the doctrines of the Philosopher rather than those of the interpreters – into a means suitable for recording personal experiences, proffering original opinions and introducing new hypotheses[6].

Other historians have carefully highlighted the development of the exegetical tradition of distinct Aristotelian works and have shown how different commentators, in different times, contexts and languages, have interpreted specific passages, notions and theories[7]. Yet their more or less intensive effort to accord the philosophical viewpoint of the Stagirite with the Christian one has not been the subject of systematic investigations. Of course historiography has always considered the attempt to read Aristotle's thought in a Christian

Scolar Press, London, 1984, pp. 1-39; A.J. Minnis, A.B. Scott, *Medieval Literary Theory and Criticism c. 1100-c. 1350. The Commentary Tradition*, Clarendon Press, Oxford, 1988, pp. 1-11. Thomas Aquinas's Aristotelian prologues are translated and thoroughly studied in F. Cheneval, R. Imbach, *Thomas von Aquin, Prologe zu den Aristoteles-Kommentaren*, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1993 (Italian translation: F. Cheneval, R. Imbach, *Tommaso d'Aquino, Prologhi ai commenti aristotelici*, Il Melangolo, Genova, 2003). Albert the Great's and Thomas Aquinas's ways of marking their distance from the Aristotelian text are finely examined respectively by J.A. Weisheipl, *Albert's Disclaimers in the Aristotelian Paraphrases*, in *Proceedings of the PMR Conference*, 5 (1980), pp. 1-27, and by M.D. Jordan, *Thomas Aquinas' Disclaimers in the Aristotelian Commentaries*, in R.J. Long (ed.), *Philosophy and the God of Abraham. Essays in Memory of J.A. Weisheipl, OP*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1991, pp. 99-112, especially at pp. 107-110.

6. Edward Grant convincingly argued that the use of scholastic questions is among the major causes of the proliferation of hypotheses and theories in Medieval natural philosophy: see E. Grant, *Aristotelianism and the Longevity of the Medieval World View*, first published in *History of Science*, 16, 1978, pp. 93-106 (here pp. 98-99), and now reprinted in Id., *Studies in Medieval Science and Natural Philosophy*, Variorum, London, 1981, XVI. For useful remarks on the 'impersonal' approach to truth in Medieval philosophy see C. Viola, *Manières personnelles et impersonnelles d'aborder un problème: saint Augustin et le XII^e siècle. Contribution à l'histoire de la 'quaestio'*, in *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation*, Publications de l'Institut d'Études médiévales, Louvain-la-Neuve, 1982, pp. 11-30.

7. Among numerous examples, I will limit myself to mentioning here the invaluable works by S. Donati and C. Trifogli on Medieval commentaries on the *Physics*: see in particular S. Donati, *Per lo studio dei commenti alla Fisica del XIII secolo. I: Commenti di probabile origine inglese degli anni 1250-1270 ca., (Parte I)*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 2 (1991), pp. 361-441; Ead., *Per lo studio dei commenti alla Fisica del XIII secolo. I: Commenti di probabile origine inglese degli anni 1250-1270 ca.,(Parte II)*, *ibid.*, 4 (1993), pp. 25-133; Ead., *Commenti parigini alla Fisica degli anni 1270-1300 ca.*, in A. Speer (ed.), *Die Bibliotheca Amploniana*, de Gruyter, Berlin - New York, 1995, pp. 136-256; C. Trifogli, *Oxford Physics in the Thirteenth Century*, Brill, Leiden, 2000. Different models for the study of the reception of Aristotelian texts in the Renaissance are to be found in the excellent books by S. Perfetti, *Aristotle's Zoology and its Renaissance Commentators (1521-1601)*, Leuven University Press, Leuven, 2000, and by D.A. Lines, *Aristotle's Ethics in the Italian Renaissance (ca. 1300-1650). The Universities and the Problem of Moral Education*, Brill, Leiden, 2002.

light as one of the main characteristics of Latin Aristotelianism; and one could even maintain that the problem of determining if, and to what extent, Medieval and Renaissance interpretations of Aristotle were oriented by religious concerns and assumptions has been overemphasized, with two negative consequences for the development of this field of research. First, philosophical texts and authors have been often evaluated according to religious (i.e. extra-philosophical) criteria, sometimes applied rather anachronistically: one need only think of the many unproductive quarrels about the 'heterodoxy' of those Arts masters – from Siger of Brabant and Boethius of Dacia to Pomponazzi and Cremonini – who quite bluntly contrasted what Aristotle claimed in certain matters with what the believers ought to affirm *secundum fidem et veritatem*. Second, if many works have been devoted to Medieval and Renaissance discussions of the theses of the *Metaphysics*, the *Physics*, the *De anima* or the *Nicomachean Ethics* that might conflict with Catholic faith (e.g. the eternity of the world, the relationship between substance and accidents, the nature of the potential intellect, the ideal of intellectual happiness etc.), the reception of other important doctrines of these treatises has been less studied, and the exegetical tradition of some 'minor' (authentic or spurious) works of the Stagirite has been long neglected and seriously explored only in recent times[8].

Despite its negative consequences, this trend of research has nevertheless helped us appreciate *the multiplicity of strategies* adopted throughout the Middle Ages and the Renaissance to harmonize Peripatetic philosophy with Christian religion, or at least to avoid their clash. So we know that some interpreters tried to accommodate two conflicting intentions: that of offering a correct reading of Aristotle's thought and that of reducing his opposition to the main tenets of Catholic faith[9]. We know that other Aristotelians instead

8. See e.g. C. Flüeler, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen 'Politica' im späten Mittelalter*, Grüner, Amsterdam - Philadelphia, 1992, 2 vols; J.M.M.H. Thijssen, H.A.G. Braakhuis (eds), *The Commentary Tradition on Aristotle's* De generatione et corruptione. *Ancient, Medieval and Early Modern*, Brepols, Thurnhout, 1999; P. De Leemans, M. Goyens (eds), *Aristotle's* Problemata *in different times and tongues*, Leuven University Press, Leuven, 2006; M. Dunne, *Thirteenth and Fourteenth-Century Commentaries on Aristotle's 'De longitudine et brevitate vitae'*, in *Early Science and medicine*, 8 (2003), pp. 320-335.

9. Needless to say, it is often hard to give a historically founded appraisal of the *intentio commentatoris*, as shown by the long debate about the nature and scope of Thomas Aquinas's Aristotelian commentaries. According to certain scholars, these commentaries are strictly exegetical works, which aim at expounding faithfully the doctrines of Aristotle and very seldom 'correct' him in the light of revealed truths. According to other scholars, the intrusion of Christian elements, though quantitatively little, sets instead the whole tone of Aquinas's interpretation, which is strongly conditioned by his own metaphysical and theological concerns. See at least J. Owens, *Aquinas as Aristotelian Commentator*, in *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1974, vol. I, pp. 213-238; V.J. Bourke, *The 'Nicomachean Ethics' and Thomas Aquinas*, pp. 239-259,

did not hesitate to 'rewrite' the whole of Peripatetic philosophy, and others went as far as converting their master to Christian religion, claiming for instance that he believed in a unique, free and provident God, creator of the universe. We know that such an attitude sparked the reaction of some theologians and of many 'professional' philosophers. On the one hand Robert Grosseteste – who as translator and commentator played a major role in the reception of Aristotelian writings – harshly criticized in his *Hexaëmeron* "certain modern writers" who denied that the Stagirite believed in the eternity of the world and admonished them not to waste their "time and strength of mind" in the vain attempt to "turn the heretical Aristotle into a Catholic [*de Aristotile heretico facere catholicum*]"[10]. On the other hand some Parisian Arts masters of the thirteenth and fourteenth century, and most philosophers working in Italian universities in the fifteenth and sixteenth, rejected any 'concordistic' readings of the *Corpus Aristotelicum*, defended their right to interpret it the way they understood it and made a large use of the distinction between 'expounding [*recitare*]' the Philosopher's ideas and 'asserting [*asserere*]' them, between the point of view of the *naturalis* and that of the *fidelis*, between what is true 'speaking naturally [*naturaliter loquendo*]', or 'according to the philosophers [*secundum philosophos*]', or 'according to Aristotle's approach [*secundum viam Aristotelis*]' and what is true 'according to faith [*secundum fidem*]'[11].

In the light of these acquisitions, it seems therefore advisable to turn once again to the problem of the 'Christianisation' of Aristotle, setting aside abstract discussions about the 'degree of orthodoxy' of such and such a thinker

especially at pp. 256-259; R.-A. Gauthier, *Préface*, in *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, ed. Leonina, vol. 45.1, Commissio Leonina - Vrin, Roma - Paris, 1984, pp. 288-294; L. Elders, *Saint Thomas d'Aquin et Aristote*, in *Revue Thomiste*, 88 (1988), pp. 357-376; Jordan, *Thomas Aquinas' Disclaimers in the Aristotelian Commentaries*, pp. 104-107; Cheneval, Imbach, *Einleitung*, in *Thomas von Aquin, Prologe zu den Aristoteles-Kommentaren*, pp. lviilxiv; J.P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Éditions Universitaires de Fribourg - Cerf, Fribourg - Paris, 1993, pp. 345-350; J.A. Weisheipl, *The Commentary of St. Thomas on the* De caelo *of Aristotle*, in B. Davis, *Thomas Aquinas. Contemporary Philosophical Perspectives*, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 37-60, at pp. 52-53, 55. A brilliant attempt to go beyond the alternative between the "appropriationist reading" and the "historicist reading" of the Aristotelian commentaries written by Thomas Aquinas is provided by Jenkins, *Expositions of the Text : Aquinas's Aristotelian Commentaries*, pp. 36-62 (see above, n. 4).

10. *Hexaëmeron*, I, 8. 2-4, R.C. Dales, S. Gieben (eds), Oxford University Press, London, 1982, pp. 58-61.

11. On the origin and significance of these distinctions see L. Bianchi, *"Loquens ut naturalis"*, in L. Bianchi, E. Randi, *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del medioevo*, La-terza, Roma - Bari, 1990, pp. 33-56 (French translation, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Age*, Cerf - Éditions Universitaires de Fribourg, Paris - Fribourg, 1993, pp. 39-70), where pertinent literature is mentioned.

or 'school of thought', and trying to answer a few more limited and specific questions: which 'images' of Aristotle were offered by Medieval and Renaissance commentators, and in particular how did some of them argue that – far from being a pagan (not to say an impious and damned) thinker – he was "a good Christian"[12] and did not oppose the truths revealed by Holy Scripture? To what extent did these commentators exploit passages from Aristotle in order to support the teachings of the Church or to introduce edifying remarks[13]? Which strategies did they adopt to neutralize passages that conveyed instead pagan myths, beliefs and values?[14] How were the aforementioned distinctions between different levels of discourse – and other disclaimers or cautionary statements – understood and applied? And were they effective in protecting masters hired to teach Aristotle's philosophy from accusations of heresy? How far were problems issuing specifically from Christian culture and society (for instance the existence of angels, of the blessed and of God in the regions above the heavens[15], or the relationship between Christians and *infideles*[16]) treated

12. This expression is significantly employed by an Arts master of the mid-thirteenth century who praised Aristotle because in his *Meteorology* he taught, like most theologians, that the world would be destroyed by fire: "Et propter hoc dixit Aristotiles IV Metheororum [379 a 14-16] quod in fine omnia fient ignis: unde *ibi fuit bonus Christianus*", *Anonymi magistri Artium (c. 1245-1250) Lectura in librum de anima a quodam discipulo reportata*, R.-A. Gauthier (ed.), Ed. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata, Roma, 1985, p. 240 (italics mine).
13. A systematic analysis of this attitude is, as far as I know, still lacking. It is however noteworthy that it was much more evident in Renaissance commentators, both in the Catholic and in the Protestant camp, than in their Medieval predecessors.
14. For a striking example in Thomas Aquinas see *Sententia Libri Ethicorum*, IV, 7, in *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, ed. Leonina, vol. 47, ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969, p. 222 (italics mine): "*Maxime quidem igitur etc.* [1122 b 32]. Dicit ergo primo quod magnificus facit sumptus circa ea quae sunt maxime honorabilia. Huiusmodi autem sunt duorum generum. Primus genus est eorum quae pertinent ad res divinas, puta cum aliqua donaria reponuntur in templis deorum, et praeparatoria, puta templorum aedificia vel aliquid aliud huiusmodi; et etiam sacrificia ad idem pertinent. *Gentiles autem non solum colebant deos, id est quasdam substantias separatas, sed etiam colebant daemones*, quos dicebant esse medios inter deos et homines [...]; et *loquitur hic Philosophus secundum consuetudinem Gentilium, quae nunc manifestata veritate est abrogata, unde si aliquis nunc circa cultum daemonum aliquid expenderet, non esset magnificus, sed sacrilegus*".
15. One need only think of the last three chapters of Nicole Oresme, *Le livre du ciel et du monde*, IV, 10-12, A. Menut, A. Denomy (eds), The University of Wisconsin Press, Madison - Milwaukee - London, 1968, pp. 721-731: "Apres sont iii chapitres du translateur et sont comment les choses dehors ce monde sont en lieu et comment elles sont meues, et est le premier chapitre des choses incorporelles et est le x^{e} chapitre"; "Le xi^{e} chapitre est quant a ce des choses corporeles"; "Le xii^{e} chapitre est en especial du corps de Jhesucrist".
16. See e.g. [pseudo-] Johannes Buridanus (= Nicolaus de Waldemonte), *Quaestiones super octo libros Politicorum Aristotelis*, VIII, 5, 4, 1, facsimile reproduction of the Paris edition of 1513, Minerva, Frankfurt, 1969, f. 114^{r}: "utrum sit licitum fidelibus cum infidelibus conversari et habitare".

within Aristotelian commentaries? To what extent did they use quotations from the Bible and other religious sources or *exempla* taken from the sacred history and the lives of the saints?[17] Which role did theological principles and concepts (such as the distinction between God's ordained and absolute power[18]) play in them?

In the present volume these and other related questions are approached from different perspectives. Gianfranco Fioravanti studies the integration within the Peripatetic worldview of the Empyrean heaven, whose existence was affirmed only on the basis of the authority of the Fathers of the Church. In his *Convivio* Dante hints twice at Aristotle's supposed belief in a tenth heaven, inhabited by the spiritual substances. Having shown that Dante most likely referred to *De caelo* I, 3, 270 b 1-11, and I, 9, 279 a 17-22, Fioravanti finely suggests that he was probably influenced by Gerard of Cremona's Latin translation, which in accordance with the Arabic version significantly distorted the meaning of both passages: in the first passage, Aristotle's argument in favour of the incorruptibility of the "first body", based on the fact that all men who "have a conception of gods [...] assign the highest place to the divine", is transformed into the claim that all those who have faith in "God" and in his "creative power" admit the existence of a *locus spiritualium*; in the second passage, Aristotle's remarks about the eternal beings living "outside the heaven" are rendered by the introduction of a liturgical formula ("Vita ergo illic est fixa et sempiterna *in saecula saeculorum*..."). Fioravanti adds that if Dante seems to have been perceptive of these textual distortions – which paved the way for presenting the Stagirite as a supporter of the existence of a particular heaven destined to be the 'place' of God, of the angels and of the blessed – this was not the case of the two commentators he generally relied upon. Albert the Great and Thomas Aquinas, indeed, had expounded the aforementioned passages of

17. Even in Thomas' commentary on the *Ethics*, where references to Christian religion are scanty, one can find a significant example taken from the martyrdom of St. Lawrence: see Thomas Aquinas, *Sententia Libri Ethicorum*, III, 2, p. 122 (italics mine): "*Quaedam autem fortassis* etc. [1110 a 26]. Et dicit quod quaedam operationes sunt adeo malae quod ad eas faciendas nulla sufficiens coactio adhiberi potest, sed magis debet homo sustinere mortem patiendo durissima tormenta quam talia operari, *sicut beatus Laurentius sustinuit adustionem craticulae ne idolis immolaret*".

18. The use of this theological distinction is rather frequent in late thirteenth-century and fourteenth-century Aristotelian commentaries, and it is generally regarded as an effect of the condemnation of 1277. Yet references to it can be found in earlier commentators, such as Roger Bacon and Albert the Great: see L. Bianchi, *1277: A Turning Point in Medieval Philosophy?*, in J.A. Aertsen, A. Speer (eds), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongress für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*, de Gruyter, Berlin - New York, 1998, pp. 90-110, here pp. 107-108, n. 62 and 64.

the *De caelo* carefully avoiding any 'theological' reading of Aristotle's words. And if Aquinas could more easily recover their authentic meaning thanks to the new, more faithful translation by William of Moerbeke, Fioravanti offers a supplementary explanation of his prudent attitude. As a theologian, Aquinas was convinced that the Empyrean heaven is *a body*, which contains the body of Christ and will contain the bodies of the resurrected: ironically enough, Thomas' refusal of 'Christianising' Aristotle's cosmology might depend on the assumption that his description of the eternal life 'outside the world' was too spiritual.

In the next essay Chiara Crisciani thoroughly investigates the multiple 'images' of Aristotle suggested by Roger Bacon, especially in the introduction and the glosses appended to his edition of the pseudo-Aristotelian *Secretum Secretorum*. Aristotle is regarded here – as in Bacon's most celebrated works, i.e. the three *Opus* – as the *princeps philosophorum* not only for his philosophical acquisitions, but because he, albeit not infallible, was a "very wise [*sapientissimus*]" and "very expert [*peritissimus*]" old man. In contrast with the more usual appraisal of Aristotle's speculative results, Bacon therefore emphasizes his practical, operative and political skills and performances. He even takes the relationship between Aristotle and Alexander the Great as a paradigm of the fruitful link between knowledge and power that Christian philosophers and scientists ought to imitate if they want to escape the terrible perils threatening the *Res publica fidelium* at a time – so Bacon believes – when the coming of the Antichrist is approaching. Moreover Bacon presumes that the Stagirite was a follower of Hermes Trismegistus, well acquainted with the secrets of nature (alchemical transformations included) and able to teach Alexander how to prepare the *magna medicina* (or *thesaurus philosophorum*) which would allow him "to need no physician during [his] whole life". But, according to Bacon, Aristotle was also a disciple of the prophets, who had foreknowledge of future events and – like Socrates, Plato and other outstanding ancient philosophers – could grasp in advance the substance of Christian revelation. More precisely, Aristotle not only knew, like all true philosophers, the *preambula fidei*, but received from God "special illuminations" which allowed him to capture even some of the most mysterious truths of faith, such as the Incarnation and the Trinity: if one may wonder whether he obtained the *gratia gratum faciens*, and was therefore saved, he surely had the *gratiam gratis datam*.

It goes without saying that in the thirteenth century such optimistic views of the Philosopher were not universally shared and did not apply to all aspects of his thought. For example, the idea that Aristotle limited divine care to the necessary beings of the heavenly world, to the exclusion of those who evolved in the sublunary realm, had been largely diffused since imperial and patris-

tic times. This interpretation was still very common in the mid-thirteenth century, but the discovery of new 'Peripatetic' texts on providence (by Avicenna, Averroes and Maimonides) gave fresh impetus to exegetical controversies about Aristotle's position on this point. It was in response to the readings offered by Arabic and Jewish authors that, as early as his *Commentary on the Sentences*, Thomas Aquinas expressed the conviction that the Philosopher must have had a doctrine of providence that was compatible with the implied doctrine of the Catholic faith. Valérie Cordonier suggests that it was in order to justify this conviction using irrefutable textual proof that the *Liber de bona fortuna* was created in Paris at the end of the 1260s, and she offers a brilliant reconstruction and explanation of its complex genesis as part of the project to "save the God of the Philosopher". Cordonier demonstrates this inspiring thesis by displaying her philological skills and erudition. She argues that the *Liber de bona fortuna*, far from being the translation of a lost short text existing as such in a Greek or Byzantine manuscript, is a true *Latin* creation, bound up in a process whose distinct phases become clear when information from the manuscript tradition is combined with that of the indirect tradition, especially in the work of Albert the Great. According to Cordonier, Aquinas played a major role not only in the diffusion of this "book", but also in its "invention": having understood via his privileged relationship with the Flemish translator William of Moerbeke that the *Magna Moralia* and the *Eudemian Ethics* contained passages suitable for this intent, he oriented their selection and compilation in such a way as to use the opuscule to counter the Averroist interpretation of Aristotle's theory of providence.

The genesis of the *De bona fortuna* and the polemics against the 'Averroists' lead us to the troubled climate at Paris university in the 1270s, culminating in the condemnation issued on March 7, 1277 by the bishop of Paris Stephen Tempier. Dragos Calma offers useful elements for a better understanding of the exact meaning of some controversial expressions used in Tempier's prefatory letter (first of all "quasi dubitabiles in scolis"), painstakingly examines the sequence of historical events leading to the bishop's intervention, and proposes a new, comprehensive interpretation of it. Once presented as a true *doctrinal* condemnation and recently considered as a prohibition *to teach* certain philosophical theses, Tempier's decree might be viewed, according to Calma, as a disciplinary measure aimed at regulating what one was or was not allowed *to quote and employ* in university disputations and, more generally speaking, in the search for truth. In other words, the 219 censured articles might have been redacted to provide scholars with a sort of anthology of banned philosophical statements, directly or indirectly inspired by Greek and Muslim thought, which they could no longer reuse and disseminate. This interpreta-

tion of the Parisian 'great condemnation' has, among others, the indisputable advantage of ruling out useless discussions about the 'objectivity' of the commission of sixteen theologians who drew up the list of banned articles and their more or less profound 'distortions' of their sources. Several historians have already shown that the practice of 'extracting' suspect propositions from texts was largely used by Medieval censors. Calma adds that this practice should be compared with the one generally adopted throughout the Middle Ages when compiling *florilegia* and he persuasively suggests that Tempier's commission, far from copying passages of contemporary philosophical writings word for word, most likely proceeded in the manner of those who redacted *auctoritates*. Challenging received views on the controversial issue of the sources of the articles condemned in 1277, he calls attention to the large circulation of similar theses in earlier condemnations and in collections of *errores philosophorum*. It is worth emphasizing that the comparison between the collections of *florilegia* and the lists of "prohibited errors" allows Calma to shed new light not only on the genesis, but also on the function of both these literary products. Besides being shaped according to a similar method, they played a complementary and extremely important role in Scholasticism, because they made available trustworthy "archives of quotations": while in the *errores condemnati* or *articuli prohibiti* one could find what was forbidden, in the *florilegia* one found what was not (or not yet).

It is well known that Henry of Ghent was one of the members of the 1277 commission and this is one of the main reasons why for a long time he was considered as a 'Neoagustinian' and 'conservative' theologian. Pasquale Porro – who greatly contributed to the revision of this historiographical myth – focuses here on Henry's discussion of the eternity of the *species* in his *Quodlibet IX* (q. 17: "Utrum suppositis fundamentis philosophi sit necesse ponere quod semper fuerit homo, et homo ab homine, ex parte ante in infinitum"), presumably disputed in 1286. According to Henry, Aristotle undoubtedly believed that there never was a first man and that the whole human history – including "opinions, laws, religions, sects and heresies" – is submitted to an eternal, cyclical course. Porro finely highlights that Henry's criticism of this doctrine, although inspired by theological concerns, is based on strictly philosophical arguments and aims at showing that the Stagirite and his followers contradicted themselves. Henry first rejects the Avicennian hypothesis that sublunary species might have a new beginning, after a destructive cataclysm, by virtue of the Sun and the stars. He argues that if the heavenly bodies were capable of producing newborn human beings they should also be capable of assisting and feeding them, otherwise their creatures would all die, and according to Aristotle nature never acts in vain. But – Henry remarks – it would

be absurd to imagine that the heavens might play the role of nurses! As to the hypothesis that the process of human generation is infinite, it is in accordance with Aristotle's assumption that every man always proceeds from another man, but it is in conflict with his thesis that the semen always comes from already existing and perfectly constituted beings. Now, if there is an essential order between the semen and the man, it is necessary to posit a first man, because according to Aristotle himself a series which is *essentially* (and not accidentally) ordered must have "an end [*status*]".

After reconstructing Henry's line of reasoning on this issue, Porro calls attention to its close, and hitherto unnoticed relationship with the treatise *De aeternitate mundi* attributed (with some controversies) to Siger of Brabant. Since this treatise is explicitly directed against "someone" who misunderstood Aristotle's position and, using arguments that correspond verbatim to those employed by Henry, claimed to have demonstrated that mankind must have had a temporal beginning, it would be tempting to imagine that Siger was replying to Henry. Yet, since we have codicological evidence that Siger's *De aeternitate mundi* was finished before 1273, Porro prudently rules out this tempting hypothesis and suggests another plausible explanation for the fascinating case of intertextuality he discovered. In his *Quodlibet VIII*, disputed in 1284, Henry argued that every species must always be produced in one or more individuals. An unidentified master answered him quoting passages from Siger's defence of the Aristotelian doctrine of the eternity of the humans species, and these passages were then incorporated – but, strangely enough, not always refuted – in Henry of Ghent's *Quodlibet IX*.

Besides the eternity of the world and of the species, another very controversial topic during the last quarter of the thirteenth century was that of human freedom. Though harshly criticised by many Franciscan theologians, who endorsed radical forms of voluntarism, Thomas Aquinas's views on the major role played by the intellect in moral activity gained wide popularity well beyond Dominican theologians: as René-Antoine Gauthier has shown in seminal articles, several commentaries on the *Nicomachean Ethics* composed in this period at the Parisian Faculty of Arts were strongly influenced by the sections of the *Summa Theologiae* that examine moral problems. Focusing on a set of questions on the *Ethics* devoted to will and *liberum arbitrium*, Iacopo Costa provides new evidence of this and demonstrates that several late thirteenth-century Arts masters do not limit themselves to borrowing materials from the *Prima secundae*: they give a selective and at times distorted reading of Aquinas's doctrines and discuss them taking into consideration the views of other outstanding theologians, such as Giles of Rome and Godfrey of Fontaines. Costa's contribution offers therefore an impressive sam-

ple of how, at the end of the thirteenth century, classroom exegesis of Aristotelian treatises – carried out by teachers of *philosophy* within a *philosophical* curriculum – was deeply conditioned by the contemporary debates that were being held in the Faculty of *theology*. Costa's paper is also remarkable in the light of important philological acquisitions concerning the unedited questions on the *Nicomachean Ethics* authored by Giles of Orléans and preserved in manuscript BnF lat. 16089, ff. 195ra-233va. Costa carefully examines their dating and their relationship with a set of supplementary questions on books I-V appended to Giles' commentary, and with the anonymous commentary preserved in manuscript Erfurt, Amplon. F 13, ff. 84ra-117va; he moreover provides a list of all these questions, an edition of the prologues of Giles of Orléans and of the Anonymous of Erfurt, and an edition of two parallel questions devoted to discussing the thesis – declared unorthodox in 1277 with the condemnation of articles 132, 133, 161, 162 – that human will is necessitated by the influx of celestial bodies.

Interactions between Arts masters and theologians were not confined to the controversial issues of free will and free choice. Stefano Simonetta considers how Pauline and Augustinian political theology strongly influenced the interpretation of the *Politics* proposed by several thirteenth- and fourteenth-century thinkers. In particular, in the commentary redacted around 1295 by Peter of Auvergne, Augustine's conception of mankind as a "mass of sinners" that earthly rulers are enjoined to govern by divine providence is used 'ideologically' for two purposes: to defend the idea that monarchy is the best constitution and to neutralise all passages where Aristotle raised the question of the political role of the multitude. According to Peter the *multitudo bestialis*, corrupted by Adam's sin and therefore unable to act according to rational principles, should simply obey the king, seen as *optimus vir*, immune to the effects of the fall, capable of controlling his passions and therefore destined by God to save the irrational community from its self-destructive tendencies. Simonetta highlights that Augustine's anthropological pessimism, which regards political institutions as a necessary ill, becomes less pervasive in later commentaries, such as the one written between 1339 and 1342 by Walter Burley. Referring to the nascent English parliamentary practice, Burley indeed emphasizes that it is possible to find a multitude of men who are, albeit imperfectly, virtuous and may therefore be involved in government. Yet – as Simonetta persuasively argues – the difficult search for a synthesis between Aristotle's political thought and the negative view of society inherited from Augustine can be detected also in other contemporary works that, although not belonging to the literary genre of the Aristotelian commentary, do provide an original interpretation of Aristotle's *Politics*, such as the part of the *De regno* written by Ptolemy of Lucca and

the first *dictio* of the *Defensor pacis* authored by Marsilio da Padova.

In the next paper Amos Corbini carefully inspects Marsilius of Inghen's way of conceiving the relationship between philosophical research and Catholic faith. Corbini remarks that in his Aristotelian commentaries (and in particular in his *Abbreviationes super octo libros physicorum Aristotelis*, in his *Quaestiones in libros De generatione et corruptione* and in his unedited *Quaestiones in Metaphysicam*) Marsilius is clearly influenced by the hermeneutical practice developed since the mid-thirteenth century by Arts masters, who generally regarded their task of expounding Aristotle's thought as a strictly philosophical work, to be pursued independently of religious concerns. So Marsilius repeatedly sets apart what can be demonstrated *in lumine naturali* – i.e. using only the natural light of human reason – from what is known through the assistance of the supernatural light of faith; he often insists that he is speaking "philosophically" or "naturally"; he declares that he does not intend to exceed the bounds of philosophical teaching by discussing theological questions or taking into consideration what may happen miraculously. Yet in some passages of his commentaries – notably those on the *Physics* and the *Metaphysics* – Marsilius tackles more prudently the doctrinal divergences between the Aristotelian and the Christian worldview, and seems much more sensitive to the bounds of orthodoxy: he introduces Scriptural and theological *exempla*; after expounding the Stagirite's point of view on questions such as the place of God and the plurality of forms he hastens to recall what should be said *catholice*; and in a remarkable question on the *Metaphysics* (XII, 7: "Utrum celum secundum eius substantiam dependeat a deo tamquam a causa agente") he criticizes the habit of evaluating unchristian doctrines as philosophically "true" and openly claims that the truth "in the absolute sense [*simpliciter*] " is always on the side of religious revelation. According to Corbini, however, this does not mean that Marsilius aimed at 'Christianising' Aristotle in the proper sense of the word: despite a few exceptions, he shows no scruples in reporting what Aristotle actually said, and makes no serious attempt to interpret it so as to render it compatible with the articles of faith.

With the last two essays we move from the late Middle Ages to the Renaissance. There is no need to recall that Aristotle's views on the nature and immortality of the intellective soul were passionately debated in this period, especially in Italy, not only on account of their exegetic and philosophical relevance but also because of their religious consequences. It is also well known that Cardinal Gasparo Contarini soon took sides against the Alexandrist interpretation of Aristotle's psychology provided by his former master Pietro Pomponazzi in his highly controversial *De immortalitate animae* (1516), and vigorously defended the Christian belief in the soul's survival after death. Pietro Rossi calls

attention to the treatise *De immortalitate animae seu An intellectus humanus ab Aristotele iudicetur mortalis vel immortalis*, composed (probably in 1565) by Contarini's secretary Ludovico Beccadelli, which he discovered in the Fondo Palatino of the Biblioteca Palatina in Parma. Rossi offers a critical edition of this late but very significant testimony of Catholic reactions to the Pomponazzi affair, and also of two other unknown little works written by Beccadelli: his Ὁδηγία *in Aristotelis Moralia* and his *Censura de quibusdam libris Aristotelis et de amicitia*. Thoroughly examining these texts, Rossi reveals that Beccadelli's attitude towards Aristotle is strongly influenced by the new hermeneutical principles and methods introduced by the Italian humanists. As a matter of fact, Beccadelli endeavours to read the most enigmatic passages of the third book of Aristotle's *De anima* in the light of other Aristotelian passages, avoiding the scholastic method of disputed questions – which humanists disliked – and holding a sort of dialogue with him: "ut *quasi cum Aristotele colloquentes* ab eo *sine disputatione* audiamus quid in hac re tam graui sentiat eius nuda sententia contenti". Yet Rossi rightly emphasizes that this search for the *nuda sententia* of the Stagirite does not inhibit Beccadelli from presenting him not so much as a pagan thinker as a model of virtue and *pietas*, who summoned all human beings to the beatitude expected in the afterlife. In this perspective there is no need to 'Christianise' Aristotle, for the simple reason that his authentic thought is supposed to be *in itself* already in agreement with the Catholic faith.

The theme of Aristotle's "piety" was destined to enjoy a great success well into the seventeenth century, when Fortunio Liceti devoted to it a whole work, of which Rossi reproduces in appendix significant extracts. However bizarre it may appear, Liceti's *De pietate Aristotelis erga Deum et homines*, published in 1645, voiced ideas and sentiments that were largely diffused: the thesis that Peripatetic philosophy, correctly understood, does not contradict the Bible and that conflicts between Christian theologians and the followers of Aristotle derive only from misinterpretations of the latter's writings circulated even among a broad public of amateur philosophers. The final essay in this volume, authored by its editor, confirms this by examining the almost unknown paraphrases and commentaries published between 1615 and 1626 by the Italian physician Cesare Crivellati (namely those of the first two books of Aristotle's *Physics*, of the *De generatione et corruptione* and of the fourth book of the *Meteorologica*), which marked the end of the great wave of the vernacular diffusion of Aristotelianism in Renaissance Italy. It is well known that one century earlier pope Leo X had promulgated the Decree *Apostolici regiminis*, where teachers of philosophy were admonished to support the articles of Christian faith in controversial matters such as the immortality of the soul and the ori-

gin of the universe. Scrupulously following these regulations, Crivellati tries to provide his readers with an 'orthodox' interpretation of the Stagirite's natural philosophy and rebukes Averroes and the "Averroists" for endorsing his factual or presumed 'mistakes', notably the unity of the potential intellect and the eternity of the world. Obsessed by the task of defending the position of the Church on creation, Crivellati devotes to it not only most of his vernacularizations of the first two books of the *Physics*, but also a complementary little work, in dialogic format, where Plato patiently indoctrinates his former disciple Aristotle and explains to him that the human reason can demonstrate some of the most fundamental dogmas of Christian faith, or at least it can show that they are plausible. Moreover Crivellati discusses at length and rather originally the so-called doctrine of 'double truth', violently attacks John of Jandun, regarded as the leader of the "Averroists", and, in his polemic against the 'dogmatic' acceptance of Aristotle's thought, exploits even the discovery of unknown heavenly bodies announced by Galileo Galilei a few years earlier. Paradoxically enough, Crivellati's project of 'Christianising' Aristotle, trusting his authority only insofar as it confirms the truths revealed by God, rests on the very empirical observations that would eventually destroy Aristotle's worldview and seriously challenge most, if not the whole, of his philosophy.

There remains the pleasant task of expressing my deep gratitude to Olga Weijers and Louis Holtz for accepting this volume in the *Studia Artistarum* series. Further thanks are due to Dr Dragos Calma and Dr Monica Calma, who carefully undertook the editing and prepared the index of names, and to "*Chimaera* – Centro studi di filosofia medievale Maria Elena Reina", whose generous financial support made their work possible.

Milan, March 7, 2011
Luca Bianchi

Aristotele e l'Empireo

Gianfranco Fioravanti

Quando Dante nel secondo trattato del *Convivio* istituisce un parallelo tra cieli e scienze egli presenta al suo pubblico la versione vulgata di ciò che ancor oggi definiamo il sistema aristotelico tolemaico: questa immagine del mondo si era costruita a partire per un lato dalla conoscenza dell'Almagesto e dalle spiegazioni e correzioni apportatevi dagli astronomi arabi, per l'altro dall'assimilazione dei capisaldi cosmologici del *De caelo* di Aristotele Come tutti sanno, le tensioni tra un modello matematico e uno fisico avevano percorso tutto questo processo: ma alla fine, al di là delle discussioni più o meno tecniche sulla sostenibilità 'fisica' dell'esistenza di epicicli e di eccentrici e sulla capacità delle sfere omocentriche di render conto delle apparenze, si era formata una comune percezione della struttura dell'universo: quella dei nove cieli (Luna, Mercurio, Venere, Marte, Sole, Giove, Saturno, stelle fisse, Primo Mobile). Sto debitando delle banalità lapalissiane, ma bisogna pure ricordare che nel XII secolo, il secolo del *Timeo*, avevano avuto corso modelli differenti, mutuati da Calcidio e da Macrobio.

Nel *Convivio* (così come successivamente nella *Commedia*) il nono cielo, il Primo Mobile, ha anche un altro nome: il Cristallino. Dante registra qui, operata dai teologi del XIII secolo, l'integrazione nel modello dei *philosophi* e degli astrologi di un elemento di cosmologia biblica che aveva creato problemi fin dall'*Hexaemeron* di Ambrogio: le acque che sono sopra il firmamento. La storia è assai lunga e anche abbastanza indagata dagli studiosi moderni[1] ed io mi limito ad una sommaria esposizione di alcuni momenti di questo processo di assimilazione.

1. Vedi ultimamente T. Gregory, *Le acque sopra il firmamento. 'Genesi' e tradizione esegetica*, in *L'acqua nei secoli altomedievali*, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2008, pp. 1- 41.

Christian Readings of Aristotle form the Middle Ages to the Renaissance, ed. by Luca Bianchi, Studia Artistarum 29 (Turnhout, 2011), pp. 25-36
© BREPOLS PUBLISHERS
DOI 10.1484/M.SA-EB.1.100672

Il Venerabile Beda nel suo commento al *Genesi* aveva fatto di queste acque la materia stessa del *firmamentum* presentando, come esempio della possibilità di una tale formazione, la generazione del cristallo dal consolidamento dell'acqua:

> In medio ergo aquarum firmatum constat sidereum caelum, neque aliquid prohibet ut etiam de aquis factum esse credatur; qui enim crystallini lapidis quanta firmitas, quae sit perspicuitas ac puritas novimus, quam de aquarum concretione certum est esse procreatum, quid obstat credi quod idem dispositor naturarum in firmamentum caeli substantiam solidarit aquarum[2]?

Immediatamente dopo, però, egli, con maggiore aderenza al testo biblico, parla di acque ghiacciate poste 'sopra' il firmamento, che quindi danno origine ad un cielo ulteriore:

> Et intellegat quia qui infra caelum ligat aquas ad tempus… ipse etiam potuit aquas super rotundam caeli sphaeram ne umquam delabantur, non vaporali tenuitate, sed soliditate suspendere glaciali[3].

Questa sarà la posizione degli autori successivi[4]. Dal canto suo Pier Lombardo utilizzerà entrambi i testi dimostrando però minor sicurezza relativamente al fine cui questo cielo sarebbe ordinato[5].

Alberto Magno riassumerà in qualche modo il percorso per cui dalle acque che sono sopra il firmamento si è arrivati al cielo cristallino:

> Quidam Sancti considerantes coeli huiusmodi indissolubilitatem et perspicuitatem et luminositatem vocaverunt ipsum crystallinum, sicut Rabanus et quidam alii[6].

2. Beda, *In Genesim*, I i 6-8, Corpus Christianorum. Series latina CXVIII A, p. 10. Nel *De natura rerum* (VII. *De caelo superiore*) Beda parla di 'aquae glaciales' collocate sotto il cielo più alto perché temperino l'ardore provocato dal suo movimento: "Caelum superioris circuli proprio discretum termino et aequalibus undique spatiis collocatum virtutes continet angelicas, quae ad nos exeuntes, aetherea sibi corpora summunt ut possint hominibus etiam in edendo similari, eademque ibi reversae deponunt. Hoc Deus aquis glacialibus temperavit ne inferiora succenderet elementa", *ivi*, pp. 197-198.

3. *Ivi*, p. 11.

4. Cfr. Honorius Augustodunensis, *De imagine mundi*, cap. 138: "Super firmamentum sunt aquae instar nebulae suspensae, quae caelum in circuitum ambire dicuntur, unde et aquaeum caelum dicitur", PL 172, c. 146.

5. Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*, II, d. 14, cc. 3 e 4, I.2, ed. Quaracchi, Grottaferrata, 1971, pp. 395-396.

6. Albertus Magnus, *Summa de creaturis, Pars prima, De quattuor coaequevis* , tr. III, q. 12, a. 1, A. Borgnet (ed.), XXIV, p. 425. In realtà più che a Rabano dovremmo rimandare all'elenco dei cieli fornito dalla *Glossa ordinaria* : "aereum, ethereum, igneum, sidereum, cristallinum, empyreum", *Glossa in Deuteronomium*, PL 113, c. 462 B-C.

Ma quasi contemporaneamente, nel campo non dei *Sancti*, ma dei *Philosophi*, la scoperta del movimento da occidente ad oriente del cielo delle stelle fisse (l'ottavo), la cosiddetta precessione degli equinozi, aveva spinto Tolomeo e poi gli astronomi arabi ad aggiungere una sfera ulteriore. Si trattava di un cielo privo di corpi celesti e quindi non osservabile direttamente né attraverso i sensi, né attraverso gli strumenti, ma solo attraverso il ragionamento: un cielo traslucido, quindi, pensarono i teologi, simile al cristallo (che, anche dopo Beda, era ritenuto generarsi dal ghiaccio compresso). Da qui, dopo tante controversie sulla possibilità che un corpo pesante potesse trovarsi così in alto, il presentarsi di una concordia tra *Sancti* e *Philosophi* registrato con evidente piacere da Alberto:

> Sine praeiudicio placet mihi magis illa via quod non sit ibi aqua elementum, sed potius pars materiae primae que aqua dicitur [...] unde aquae que super caelum sunt est caelum crystallinum, quod non a natura crystalli, sed a similitudine sic vocatur, et dicitur vaporabilis aqua, eo quod dicunt Philosophi tantae est subtilitatis quod etiam visui non subicitur sed per rationem solam comprehenditur... et haec expositio mihi placet propter hoc quod dicit Augustinus, quod sic est exponendum principium Geneseos ut a philosophis irrisa non projiciatur[7].

Nella più tarda *Summa de mirabili scientia Dei* Alberto sarebbe tornato allo schema secondo cui i *Philosophi* avrebbero aderito, ponendo un nono cielo, ai *dogmata Moysi*:

> Dicendum quod caelum quod Sancti vocant aqueum vel crystallinum et Philosophi vocant uniforme in lumine, cuius lumen tantae simplicitatis est quod visibus hominum non subijcitur, sicut dicit Damascenus in libro II De fide orthodoxa, ea quae sunt Moysi sua facientes dogmata, est caelum nonum et est super caelum octavum quod dicitur stellatum sive firmamentum[8].

Ancora più chiaro nell'identificazione è Tommaso:

> Sunt aquae, non tamen de natura aquae quae apud nos est, sed de natura quintae essentiae, habentes similitudinem cum hac aqua, ratione cuius nomen aquae Scriptura eis attribuit, occulta per sensibilia nota manifestans. Haec autem similitudo non potest attendi nisi secundum lucidum et diaphanum in quibus inferiora corpora conveniunt cum caelestibus, ut

7. Albertus Magnus, *In II Sent.*, d. 14, art. 1, *Utrum aquae sint supra caelum vel firmamentum?*, A. Borgnet (ed.), XXVII, p. 258.
8. Id., *Summa* II, tr. 11, q. 52, membrum 2, *Utrum caelum cristallinum sit mobile an immobile.* Il riferimento è al cap. 6 del secondo libro del *De fide orthodoxa.*

> in 2 de anima dicitur. Et ideo [...] caelum chrystallinum vel aquaeum dicitur in quantum convenit cum aqua in hoc quod est diaphanum. [...] Hoc autem caelum aquaeum est nona sphaera ad quam primum reducunt astrologi motum orbis signorum communem omnibus stellis qui est de occidente in orientem, et iterum sphaera decima ad quam reducunt motum diurnum qui est de oriente in occidentem[9].

Ma, per usare ancora il testo dantesco, al disopra del Cristallino-Primo Mobile, non i filosofi, ma esclusivamente i fedeli sanno dell'esistenza di un altro cielo:

> Veramente, fuori di tutti questi, li cattolici pongono lo cielo empireo, che è a dire cielo di fiamma o vero luminoso e pongono esso essere immobile[10].

La storia dell'Empireo dalla Tarda Antichità al Medioevo è già stata scritta da Bruno Nardi[11]. Io qui mi limiterò a riprendere e a sottolineare la convinzione condivisa da tutti i teologi del XIII secolo che la sua esistenza non è dimostrabile né attraverso l'esperienza né attraverso il ragionamento, ma può essere affermata solo sulla base dalla autorità dei *Sancti*. Come dice Tommaso:

> Dicendum quod caelum empyreum non invenitur positum nisi per auctoritates Strabi et Bedae et iterum per auctoritatem Basilii. In cuius positione quantum ad aliquid conveniunt, scilicet quantum ad hoc quod sit locus beatorum[12].

Esso, dunque, è rimasto del tutto sconosciuto ai *Philosophi*:

9. Id., *In II Sent.*, d. 14, q. 1, art. 1, *Utrum aquae sint super caelos* (come si vede, Tommaso, per dar ragione dei due movimenti delle stelle fisse, accetta qui l'esistenza, oltre lo stellato, non di uno, ma di due cieli 'trasparenti'). Meno fiduciosa in questa concordia tra Scrittura (debitamente interpretata) e scienza era stata la *Summa Halensis*: "Philosophi non ascenderunt usque ad caelum empyreum nec usque ad caelum crystallinum" (II, inq. III, tr. 2, q. 2, art. 3, *Utrum empyrem dicendum sit caelum*, ed. Quaracchi, 1928, II, p. 330.)

10. Dante, *Convivio* II iii 8.

11. B. Nardi, *La dottrina dell'Empireo nella sua genesi storica e nel pensiero dantesco*, in Id., *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Firenze, 1967, pp. 167-214.

12. Cfr. *Glossa ordinaria in Genesim*, PL 113, 68: "In principio Caelum, non visibile firmamentum, sed Empyreum, id est igneum, vel intellectuale, quod non ab ardore, sed a splendore dicitur, quod statim repletum est angelis"; Beda, *In Genesim*, I i 2, Corpus Christianorum. Series latina CXXIII A, p. 4: "Ipsum enim est caelum superius quod, ab omnihuius mundi volubilis statu secretum, divinae gloriae presentiae manet semper quietum. [...] Non ergo superius illud caelum, quod mortalium est omnium inaccessibile conspectibus, inane creatum est et vacuum ut terra [...] quia nimirum sui incolis mox creatum, hoc est beatissimis angelorum agminibus, impletum est". Trasmigrato nel testo delle *Sentenze* di Pier Lombardo, il termine 'Empireo' era divenuto di uso comune.

> Philosophi non ponunt ipsum quia ipsi locuti sunt de superioribus secundum sensum vel secundum consequentiam rationis, et secundum sensum apparent nobis tantum octo sphaerae, nona vero probatur secundum consequentiam rationis [...] decima quae ponitur immobilis nec sensu nec forti ratione manifestatur, et ideo ipsi non posuerunt eum[13].

Diversamente da Alberto e da Tommaso, Dante rimanda invece per ben due volte a testi di Aristotele in cui il Filosofo, sia pure incidentalmente e senza darne una trattazione specifica, affermerebbe l'esistenza di questo decimo cielo come dimora di Dio e degli angeli. Il primo rimando si trova in *Convivio*, II iii 10:

> Questo loco (appunto l'Empireo) è di spiriti beati, secondo che la Santa Chiesa vuole, che non può dire menzogna; e Aristotile pare ciò sentire, a chi bene lo 'ntende, nel primo Di Cielo et Mondo.

L'allusione sembra essere a *De caelo* I, 3, 270 b 1-11:

> Che il corpo primo è dunque eterno e non s'accresce e non diminuisce e non è soggetto ad invecchiamento, alterazione o altre affezioni [...] risulta evidente [...] tutti gli uomini che hanno un qualche concetto degli Dei e, barbari o greci, quanti ritengono che vi siano degli dei, assegnano al divino la regione superiore. Questo evidentemente perché pensano che l'immortale debba esser congiunto all'immortale [...] come esiste, anche quanto ora si è detto intorno alla prima sostanza corporea è stato detto nel modo dovuto[14].

Si tratta di uno di quei passi in cui Aristotele, per rafforzare le sue tesi filosofiche, si serve delle credenze comuni, senza che questo significhi attribuire loro un valore assoluto di verità. Al massimo esse possono essere intuizioni di verità che rimangono ancora imprigionate nell'involucro del mito[15]. La versione araba del *De caelo* e la corrispondente traduzione latina di Gerardo da Cremona avevano in qualche modo 'forzato' il testo aristotelico nella direzione delle religioni del Libro e dunque avrebbero potuto offrire un appiglio al rimando dantesco:

13. Albertus Magnus, *Summa de creaturis. Pars prima. De quattuor coaequevis*, tr. III, q. 11, a. 3, *Utrum caelum empyreum sit mobile*, A. Borgnet (ed.), XXXIV, p. 423.
14. Cito dalla traduzione di O. Longo, in Aristotele, *Opere*, Laterza, Bari, 1973, II, p. 247.
15. Vedi ad esempio *Metaph.* XII, 8, 1074 b 1-14: "Dagli antichi e dagli antichissimi è stata tramandata una tradizione in forma di mito secondo la quale sono questi gli dei e il divino circonda tutta la natura. [...] Se si prende solo il punto fondamentale, cioè l'affermazione che le sostanze prime sono dei, bisogna riconoscere che essa è stata fatta per divina ispirazione".

> Omnes homines conveniunt in loco huius *corporis primi nobilis, qui est locus* spiritualium, scilicet Greci et alii ex gentibus, qui confitentur Deum et eius potestatem creandi. Et non confitentur illud nisi quoniam res super quam non cadit corruptio [...] oportet ut sit, sicut est, in loco qui non minuitur neque corrumpitur neque mutatur neque alteratur[16].

Ma nella parafrasi di Alberto, queste suggestioni sono state lasciate del tutto cadere: la precisazione [del tutto ovvia] che Dio non è contenuto in un luogo come le altre realtà, mantiene una valenza puramente filosofica mentre la stessa "potestas creandi" viene reinterpretata come una più *philosophically correct* "potestas causandi". E non basta: questa capacità produttiva viene ricollegata al principio, anch'esso squisitamente filosofico e teologicamente assai sospetto, per cui "ab uno non potest esse nisi unum", con la conseguenza che il Primo Principio ha bisogno del movimento dei cieli per produrre la diversità degli enti: dunque un concentrato di tesi 'peripatetiche' suscettibili di censure teologiche ed eventualmente ecclesiastiche. Colmo dei colmi, gli 'spiriti beati' abitanti dell'Empireo sono qui gli uomini divinizzati dell'Ermete Trismegisto e di questo cielo come abitazione di esseri divini ci parla non la Santa Chiesa ma quel fantomatico e piuttosto sospetto *De natura deorum*, un testo di cui Alberto mostra in molti altri luoghi maggiore stima che effettiva conoscenza:

> *Omnes homines* qui cognoverunt *deos*, primam videlicet causam et alias substantias separatas intellectuales *conveniunt* in iudicio hoc, quod dicunt *quod* caelum *est locus* talium substantiarum quas illi *spiritus* separatos esse dicebant. Hoc enim tam *Graeci* philosophi dixerunt, sicut Plato et sui sequaces, quam etiam *alii ex gentibus Chaldaeorum* et Aegyptiorum, quorum primus fuit Hermes Trismegitus *qui* omnem *deum* in caelum sicut in locum sibi convenientem reducit, sive sit sumptus ex hominibus sive sit caelestis omnino. Ostenduntur autem omnia haec in Libris de natura deorum quos diversi philosophi scripserunt, et ideo etiam a nobis tunc veritas de his tradetur quando agemus de deorum natura. Sed tamen sciendum est hic quod aliter Deus est in caelo et aliter locatum in loco, quia Deus non continetur caelo, sed potius est in ipso sicut motor indivisibilis, et per eumdem modum sunt ceterae substantiae intellectuales in suis orbibus, sicut determinatum est in octavo Physicorum in parte, et sufficienter ostendetur hoc in philosophia prima.
>
> Rationabiliter autem iudicaverunt omnes gentes Deum esse in caelo. Deo autem dederunt *potestatem* causandi et *creandi* ista inferiora, et

16. Cito la traduzione di Gerardo da Albertus Magnus, *De caelo et mundo*, P. Hossfeld (ed.), Aschendorff, Münster, 1971 (*Opera Omnia*, V, *pars prima*), p. 21, ll. 77 sgg. Come nel caso dei primi tre libri dei *Meteorologica*, sembra che Gerardo abbia avuto sotto gli occhi una versione araba non particolarmente fedele all'originale greco.

> ideo, cum ab uno non possit esse nisi unum et ab uno aeterno quod non incepit non possit esse diversitas secundum naturam, dederunt ei caelum quod in substantia ingenerabile est et secundum motum diversificatum, ut movendo illud causet nova inferiora diversa eo modo quo exposuimus in octavo Physicorum[17].

Il commento di Tommaso per parte sua, aiutato dalla versione di Guglielmo del testo greco originale, non fa altro che ristabilire il senso effettivo del brano aristotelico sottolineando semmai come l'affermazione di una abitazione di Dio nei cieli possa valere solo come 'similitudine':

> Ponit tria signa, quorum primum est ex communi hominum opinione qui ponunt multos deos, vel unum Deum cui alias substantias separatas deservire dicunt, et omnes sic opinantes attribuunt supremum locum, scilicet caelestem, Deo sive sint barbari, sive graeci, quicumque scilicet putant esse res divinas. Sic autem attribuunt caelum divinis substantiis quasi adaptantes immortalem locum immortalibus et divinis rebus, ut sic habitatio Dei in caelo intelligatur esse secundum similitudinis adaptationem, quia scilicet hoc corpus inter cetera corpora magis accedit ad similitudinem spiritualium substantiarum et divinarum. Est enim impossibile quod aliter Deo habitatio caeli attribuatur, quasi indigeat loco corporali a quo comprehendatur[18].

Il secondo rimando del *Convivio* (II iv 3), anche se non nomina direttamente l'Empireo, attribuisce ad Aristotele affermazioni che ne postulerebbero comunque l'esistenza. Dante sta discutendo l'ordine e il numero degli Angeli e, data la sua identificazione tra Angeli e Intelligenze motrici, deve fare i conti con la posizione secondo cui il numero delle sostanze separate va calcolato in base al numero dei movimenti celesti cui esse presiedono. Si tratta di una tesi presente in *Metaph.* XII, 8 e quindi correttamente aristotelica; dato però che lo Stagirita, a differenza di Averroè, non aveva affermato esplicitamente l'esclusività di questa corrispondenza, per Dante era possibile interpretare altri passi di Aristotele come alludenti alla verità cristiana di un numero di Angeli molto maggiore, Angeli non addetti alle sfere celesti, ma alla contemplazione di Dio nel loro luogo 'naturale' – l'Empireo:

17. Id., *De caelo et mundo*, I, tr. 1, c. 9, p. 23, ll. 4-33.

18. Thomas de Aquino, *De caelo*, I, *lectio* 7, ed. Marietti, n. 75. Questa è la versione di Guglielmo (ivi): "Omnes enim homines de diis habent existimationem, et omnes eum qui sursum Deo locum attribuunt, et Barbari et Graeci, quicumque quidem putant esse deos, palam ut immortali immortale coaptatum [...] si quidem igitur est aliquid divinum, quemadmodum est, et nunc dicta de prima substantia corporea dicta sunt bene".

> Furono certi filosofi, de' quali pare essere Aristotele nella sua Metafisica, avvegna che nel primo di Celo incidentemente paia sentire altrimenti, che credettero solamente essere tante queste, quante circulazioni fossere nelli cieli e non più.

Il rimando è a *De caelo* I, 9, 279 a 17-22:

> E' [...] evidente anche che fuori del cielo non c'è né luogo, né vuoto, né tempo [...] Perciò gli enti di lassù non sono fatti per essere nel luogo, né li fa invecchiare il tempo, né si dà alcun mutamento in nessuno degli enti posti al di là dell'orbita più esterna, ma inalterabili e sottratti ad ogni affezione trascorrono tutta l'eternità in una vita che di tutte è la migliore e la più bastante a se medesima[19].

Questa volta non si tratta di miti o di credenze da interpretare, ma del pensiero stesso di Aristotele: per lo Stagirita al di là dell'orbita più esterna esiste una zona fuori dello spazio e del tempo dove un mondo di realtà puramente intellettuali gode di una *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*.

Ancora una volta il testo arabo e la traduzione latina di Gerardo da Cremona, con l'introduzione addirittura di una formula liturgica, sembrano indirizzare il testo verso il campo di una teologia rivelata e dare ragione al tentativo dantesco di 'cristianizzare' Aristotele:

> Nuper autem ostendimus et diximus quia non extra caelum locus neque vacuum neque tempus. Si ergo hoc est secundum illud, tunc propter illud quod est illic non est in loco, neque tempus potest facere ipsum vetus neque aliquid extra ultimum incessus [?] alteratur neque mutatur omnino, sed est fixum: non mutatur neque recipit impressiones. Vita ergo illic est fixa et sempiterna in saecula saeculorum quae non finitur neque deficit, et est melior vita[20].

Ma ancora una volta la parafrasi di Alberto, lungi dall'approfittare di questo appiglio, si mantiene su di un piano strettamente fisico: ogni intelligenza rimane collegata al movimento del suo cielo, la sua vita non è certamente contenuta nel tempo ma è comunque coestensiva al tempo che il movimento da lei impresso produce: quest'ultimo è il suo *saeculum*, sotto cui sono le diverse durate (*diversa spatia*) delle realtà prodotte nel tempo, che sono a loro volta i loro *saecula*. In questo senso si può parlare di *saeculorum saecula*, e il Primo Mobile, che contiene tutti gli altri cieli, sarà il *saeculum* di tutti gli altri *saecula* e il *saeculorum causa*. Come si vede la formula liturgica, ovviamente non

19. Trad. cit., p. 269.
20. In Albertus Magnus, *De caelo et mundo*, p. 75, ll. 76-79.

presente in Aristotele, riceve una interpretazione in tutto e per tutto filosofica e un testo dello Stagirita decisamente 'extravagante' viene ricondotto entro i termini della 'ortodossia' peripatetica :

> Cum autem iam declaraverimus extra caelum neque locum esse neque tempus neque vacuum, necessario sequitur quod id quod est in exteriori caeli, hoc est in ultimo caelo ex parte sui convexi, non sit in loco [...] Et cum non sit in loco id quod est illic, tunc etiam non est in tempore [...] sive illud igitur sit causa prima vel sit convexum caeli supremi, tempus non potest facere ipsum vetus [...] sed est fixum secundum suum esse et non mutatur omnino eo quod nullam recipit impressionem quae sibi valeat imprimi ab aliquo agente.
>
> Diximus autem in fine octavi Physicorum primum motorem esse in illo convexo illius spherae exterioris et motum quem dat primo mobili esse quasi vitam omnibus existentibus secundum naturam, quamquam etiam dicat Aristoteles, Peripateticorum princeps et insecutor eius Averroes et Rabbi Moyses et multi alii Peripateticorum, quod etiam sphaera illa vivit et quod vita eius est actus intelligentiae in ipsam sphaeram et quod vita illa tota est intellectualis. Vita ergo secundum istos quae est illic, non temporaliter est sibi succedens, sed potius simul fixa et stans, quemadmodum diximus de rebus quae sunt aeviternae; est ergo sempiterna in saecula saeculorum. Suum enim saeculum est duratio sui esse cum toto tempore, ita quod tempus non excellit ipsum, licet excellat ipsum aeternitas. Et quia tempus causatur a motu eius, tunc saeculum sui motus est totum tempus durans, cui commensuratur motus eius, quem tamen tempus non excellit [...] et sub illo saeculo sunt spatia rerum quae sunt in tempore, et illa spatia sunt saecula rerum exortarum in tempore, propter quod saeculum primi mobilis est saeculum saecula continens et causa saeculorum[21].

Tommaso, da parte sua, si limita a parafrasare il testo, concentrandosi piuttosto sulla confutazione della dottrina di Alessandro di Afrodisia secondo cui le proprietà di intemporalità e intransmutabilità qui elencate da Aristotele sarebbero attribuibili ai corpi celesti (utilizzando il commento di Simplicio da poco tradotto l'Aquinate sostiene che tali caratteristiche possono esser attribuite solo a Dio ed alle sostanze separate) e mostrando di non ritenere che le espressioni aristoteliche alludano a niente di diverso dalla sua 'normale' dottrina:

> Dicit primo quod quia extra caelum non est locus, sequitur quod ea quae ibi sunt nata esse, non sunt in loco. Et hoc quidem Alexander dicit posse intelligi de ipso caelo, quod quidem non est in loco secundum totum,

21. Ivi., I, tr. 3, c. 10, pp. 75-76.

> sed secundum partes [...] et iterum, quia tempus non est extra caelum, sequitur quod non sint in tempore, et ita tempus non facit ea senescere Quod etiam dicit Alexander posse caelo convenire, quod quidem non est in tempore, secundum quod esse in tempore est quadam parte temporis mensurari [...] Sed hoc non videtur esse verum, quod corporum caelestium non sit aliqua transmutatio cum moveantur localiter, nisi forte exponamus de transmutatione quae est in substantia. Sed haec videtur distorta expositio, cum Philosophus universaliter omnem mutationem excludat. Similiter etiam non potest dici proprie quod caelum sit ibi, id est extra caelum. Et ideo convenientius est quod hoc intelligatur de Deo et de substantiis separatis quae manifeste neque tempore neque loco continentur cum sint separatae ab omni magnitudine et motu. Huiusmodi autem substantiae dicuntur esse ibi, id est extra caelum, non sicut in loco, sed sicut non contenta nec inclusa sub continentia corporalium rerum, sed totam corporalem naturam excedentia. Et hic convenit quod dicitur, quod eorum nulla sit transmutatio quia superxcedunt supremam lationem, scilicet ultimae sphaerae quae ordinatur sicut extrinseca et contentiva omnis mutationis [...] Et dicit quod illa entia quae sunt extra caelum sunt inalterabilia et penitus impassibilia, habentia optimam vitam in quantum scilicet eorum vita non est materiae permixta [...] Habent etiam vitam per se sufficientissimam in quantum non indigent aliquo vel ad conservationem suae vitae, vel ad executionem operum vitae. Habent etiam vitam non temporalem, sed in toto aeterno.
>
> Horum autem quae hic dicuntur quaedam possunt attribui corporibus caelestibus, puta quod sint impassibilia et inalterabilia, sed alia duo non possunt eis convenire, etiam si sint animata. Non enim habent optimam vitam, cum eorum vita sit ex unione animae ad corpus caeleste; nec etiam habent vitam per se sufficientissimam, cum per motum suum bonum consequantur [...][22].

Dunque, a differenza che per Dante, per i due più illustri esegeti dello Stagirita, il cosmo aristotelico non si apre su nessun Empireo teologico. E' sempre difficile trovare la causa di una mancanza. Nel caso di Alberto potremmo pensare che tutto dipenda dalla sua netta distinzione tra dimostrazioni e dottrine filosofiche da una parte, e dato rivelato e sistemazione teologica dall'altro: nel caso specifico il rifiuto di identificare angeli e sostanze separate doveva rende-

22. Thomas de Aquino, *De caelo*, I, lectio 21, ed. Marietti, nn. 213-214. Anche in questo caso la traduzione di Guglielmo di Moerbeke, fedele al testo greco, non presentava nessuna forzatura 'teologica': "Manifestum [...] quia neque locus, neque vacuum neque tempus est exterius. Propter quod quidem neque in loco quae ibi sunt apta nata esse, neque tempus ipsa facit senescere, neque est ullius neque una transmutatio eorum quae super eam quae maxime extraordinata lationem, sed inalterabilia et impassibilia, optimam habentia vitam et per se sufficientissimam perficiunt toto aeterno".

re di per sé improponibile l'ipotesi di un Empireo filosofico. Questa spiegazione non varrebbe però per Tommaso, e dunque provo qui ad avanzare un'altra ipotesi. Per l'Aquinate, come per tutti i teologi del XIII secolo l'Empireo è un corpo: se non contiene in senso stretto gli angeli, in quanto puri spiriti, conterrà però localmente i corpi dei risorti e già fin da ora 'contiene' Cristo in quanto uomo[23], ed è tanto un corpo che, sia pure dopo alcune esitazioni Tommaso gli attribuirà, a differenza di Alberto, la capacità di agire, come le altre sfere, sulle sfere inferiori e sulle realtà sublunari[24]. Sotto questo rispetto la posizione di Dante è abbastanza diversa. É vero, come dice il Nardi, che una concezione puramente immateriale dell'Empireo verrà sostenuta solo nella *Commedia*, ma già nel *Convivio* si respira per dir così un'aria di 'smaterializzazione': l'Empireo, composto di parti come tutti gli altri corpi celesti, è sì "lo soprano edificio del mondo nel quale tutto il mondo s'include", ma a differenza degli altri cieli "formato fu solo nella prima Mente, la quale li greci dicono Protonoè" il che lo avvicina molto ad una realtà del tutto intellettuale.

Ora, prima del commento al *De caelo*, Tommaso aveva fatto ricorso, esattamente come Dante, allo stesso brano del capitolo nono del primo libro del *De caelo*, e questo proprio in una discussione relativa all'Empireo, ma non l'aveva affatto considerato come una prefigurazione filosofica di ciò che i cattolici tengono per fede, bensì come una obiezione alla sua corporeità (dottrina cui,

23. Cfr. Id., *In II Sent.*, d. 2, q. 2, art. 1. L'Empireo è un corpo "quod principaliter ordinatum est ut sit habitatio beatorum et hoc magis propter homines quorum etiam corpora glorificabuntur, quibus locus debetur quam propter angelos qui loco non indigent". Di fronte ad un tentativo un po' maldestro di 'spiritualizzazione' presente nella *Glossa ordinaria* che parlava di "caelum igneum vel intellectuale" Tommaso precisa: "Dicendum quod caelum Empyreum dicitur intellectuale quia nostris visibus non subiacet, sed intellectu tantum capitur, non quod in se non sit visibile" (ivi, *ad primum*).

24. Nel commento al secondo libro delle *Sentenze* (d. 2, q. 2, a. 3) Tommaso aveva negato che l'Empireo esercitasse una influenza sui cieli e mediante i cieli sul mondo sublunare, allineandosi in questo alla soluzione del suo maestro Alberto (cfr. *In II Sententiarum*, d. 2, a. 5, A. Borgnet (ed.), XXVII, p. 54); nella *Summa Theologica* (I, q. 66, a. 3) egli ritiene probabile questa risposta, attribuendola a dei *quidam* tra cui avrebbe dovuto annoverare, oltre Alberto, anche se stesso, ma ancor più probabile quella opposta. Infine, nel *Quodlibet VI*, q. 11, art. un., *Utrum caelum empyreum habeat influentiam super alia corpora* l'Aquinate (questa volta riconoscendo di aver sostenuto in passato una opinione diversa) sottoscrive (ed argomenta) senza più riserve la capacità dell'Empireo di agire sul resto dell'universo proprio attraverso la sua quiete: "Dicendum quod quidam ponunt caelum empyreum non habere influentiam in aliqua corpora quia non est institutum ad effectus naturales, sed ad hoc quod sit locus beatorum. Et hoc quidem mihi aliquando visum est. Sed diligentius considerans, magis videtur dicendum quod influat in corpora inferiora quia totum universum est unum unitate ordinis ut patet per Philosophum XII Metaphisicae [...] unde si caelum empyreum non influeret in corpora inferiora [...] non contineretur sub unitate universi, quod est inconveniens" (ed. Marietti, n. 140).

come abbiamo già visto, l'Aquinate sembra tenere). E come *argumentum in contrarium* viene effettivamente utilizzato:

> Preterea Philosophus probat in I Celi et Mundi quod extra primum mobile non est aliquod corpus, extra quod quodammodo ponit vitam beatam, quam nos dicimus in caelo empyreo esse. Ergo videtur quod non sit corpus[25].

Nella risposta Tommaso dà un'interpretazione del testo aristotelico francamente inattesa:

> Ad tertium dicendum, quod probationes Philosophi hoc demonstrant, quod extra totum universum non sit aliquod corpus, non quod extra hoc caelum non sit aliud caelum: quia in numero sphaerarum etiam philosophi dissentire inveniuntur.

Il Filosofo, dunque, dimostrebbe solo che al di fuori della totalità dell'universo non esiste alcun corpo; che però l'universo abbia termine con il primo mobile non è filosoficamente dimostrato, dato che i filosofi stessi non concordano sul numero delle sfere. C'è dunque posto anche per un decimo cielo corporeo: l'Empireo, appunto. L'accenno aristotelico ad una vita beata che sia al di fuori del cosmo viene lasciato completamente cadere.

Azzarderei la conclusione per cui ci troviamo qui di fronte ad un capitolo (o se si vuole, vista la particolarità della materia, ad un paragrafo) di una tendenza generale della teologia del XIII secolo, quella di descrivere l'aldilà in termini strettamente fisici chiudendo definitivamente con ogni residuo di eriugenismo che ancora nel XII secolo (Abelardo e gli abelardiani, Guglielmo di Nogent) considerava Paradiso ed Inferno non come luoghi, ma come stati interiori[26].

Paradossalmente il Paradiso intravisto da Aristotele poteva risultare troppo spirituale per il maggior teologo cristiano del XIII secolo.

25. Thomas de Aquino, *In II Sent.*, d. 2, q. 2, art. 1, 3 *in contrarium*.

26. Un caso tipico di questa 'fisicizzazione' dell'aldilà è la discussione sul come il fuoco dell'inferno agisca sulle anime, ovviamente incorporee, dei dannati. Vedi in proposito G. Fioravanti, *Le Quaestiones de anima separata di Matteo d'Acquasparta*, in *Matteo d'Acquasparta francescano, filosofo, politico*. Atti del XXIX Convegno storico internazionale, Spoleto, Centro di Studi sull'Alto Medioevo, 1993, pp. 197-215; id., *Cielo e terra, Paradiso e Inferno nei teologi del XII secolo*, in *Cieli e terre nei secoli XI-XII. Orizzonti, percezioni, rapporti*, Vita e Pensiero, Milano, 1998, pp. 196-221; P. Porro, *Fisica aristotelica ed escatologia cristiana: il dolore dell'anima nel dibattito del XIII secolo*, in ΕΝΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ. UNIONE E AMICIZIA. *Omaggio a Francesco Romano*, a cura di M. Barbanti, G.R. Giardina, P. Manganaro, CUECM, Catania, 2002, pp. 617-642.

Ruggero Bacone e l' 'Aristotele' del *Secretum secretorum*

Chiara Crisciani

Premessa

La fitta serie di considerazioni sul nesso tra i limiti insiti nella natura umana e la conseguente, inevitabile fallibilità delle azioni e soprattutto acquisizioni teoriche dell'umanità – anche nei suoi più eccelsi esponenti[1] – mostra ampiamente il diffuso riferimento di questo topos anche e soprattutto ad Aristotele: e non solo nelle polemiche antiscolastiche, umanistiche e moderne, contro il 'principio di autorità', ma a partire proprio dal sec. XIII, nella fase cioè forse più tumultuosa e varia dell'approccio dei Latini ad Aristotele – dalla scoperta, alle perplessità, alla condanna; dall'uso ancora non problematico, alla reverenza, alla critica degli insostenibili 'errori' del Filosofo. Questa umanità (e fallibilità) riconosciuta, unita però alla percepita grandezza di Aristotele, e anzi alla ammirata ammissione della sua (umana) eccezionalità – per quanto riguarda il tipo di sapere e l'ampiezza di dottrine nei suoi scritti, lo stile di vita[2], le sue prospettive etiche, l'effettiva pratica delle virtù[3] teorizzate – inducono sia, ov-

1. La ricorrenza – in contesti e con valenze certo diverse, ma comunque continua – del *topos* umanità/fallibilità è stata ricostruita da L. Bianchi, *'Aristotele fu uomo e potè errare': sulle origini medievali della critica al 'principio di autorità'*, ora in Id., *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Il Poligrafo, Padova, 2003, pp. 101-124 (con ampia bibliografia).
2. Cfr. almeno I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Almqvist & Wiksell, Göteborg, 1957, e, recentemente, P.B. Rossi, *'Odor suus me confortat et aliquantulum prolongat vitam meam': il fragrante frutto e la morte di Aristotele*, in C. Crisciani, L. Repici, P.B. Rossi (a cura di), *Vita longa. Vecchiaia e durata della vita nella tradizione medica e aristotelica antica e medievale*, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2009, pp. 87-119.
3. Cfr. ad es. Ruggero Bacone, *Opus majus*, J.H. Bridges (ed.), rist. an. Minerva, Frankfurt a. Main, 1964, vol. II, p. 244: "Et ideo ipse Aristoteles omnium philosophorum excellentissimus, omnibus renuntiavit quatenus contemplationi vacaret spientiali, quia haec vita est simillima vitae divinae".

Christian Readings of Aristotle form the Middle Ages to the Renaissance, ed. by Luca Bianchi, Studia Artistarum 29 (Turnhout, 2011), pp. 37-64
© BREPOLS PUBLISHERS
DOI 10.1484/M.SA-EB.1.100673

viamente, ad inserire Aristotele stesso in 'storie del pensiero filosofico'[4], più o meno dossografiche e biografiche (specie nel secondo medioevo, come già nell'antichità); sia a sollecitare domande (accennate fin dai Padri, da Gerolamo e da Agostino in particolare[5]) circa la sua possibile[6], auspicata o meno, salvezza, nell'ambito di perplessità e ipotesi[7] circa qualche forma di gratuita salva-

4. La ricognizione sulla 'storiografia filosofica' nel medioevo – su cui cfr. almeno G. Piaia, *'Vestigia philosophorum'. Il medioevo e la storiografia filosofica*, Maggioli, Rimini, 1983; e l'intero volume di *Medioevo*, 16 (1990), con i contributi su "Dossografia e vite di filosofi nella cultura medievale" (Padova, 1988) – è attualmente incrementata, in particolare, anche dall'analisi di testi con raccolte di *exempla*. Mi limito qui a ricordare – oltre ai numerosi, classici studi di P. von Moos sull'argomento – T. Ricklin, *La mémoire des philosophes. Les débuts de l'historiographie de la philosophie au Moyen Age*, in A. Paravicini Bagliani (ed.), *La mémoire du temps au Moyen Age*, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2005, pp. 249-310; Id. (ed.), *'Exempla docent'. Les exemples des philosophes de l'Antiquité à la Renaissance*, Vrin, Paris, 2006 (in cui segnalo in particolare l'*Introduction* ed i saggi di J. Marenbon , P. von Moos, J. Berlioz, M. Petoletti).
5. Sulla necessità di approfondire questo sfondo cfr. R. Imbach, *"De salute Aristotelis": Fussnote zu einem schneibar nebensäclichen Thema*, in C. Brinker, U. Herzog, N. Largier, P. Michel (eds), *"Contemplata aliis tradere": Studien zur Verhältnis von Literatur und Spiritualität*, Lang, Bern, 1995, pp. 157-173.
6. Per questo tema particolare cfr. M. Grabmann, *Aristoteles im Werturteil des Mittelaters*, in Id., *Mittealterliches Geistesleben: Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Max Hueber, Munich, 1926-56, II, pp. 63-102; A-H. Chroust, *A Contribution to the Medieval Discussion: "Utrum Aristoteles sit salvatus"*, in *Journal of the History of Ideas*, 6 (1945), pp. 231-238; R. Imbach, *Aristotles in der Hölle: Eine anonyme 'Questio' "Utrum Aristoteles sit salvatus" im Cod. Vat. Lat. 1012 (127ra-127va) zum Jenseitsshicksal der Stagiriten*, in A. Kessler, T. Ricklin, G. Wurst (eds), *'Peregrina Curiositas': Eine Reise durch den orbis antiquus*, Universitätsverlag, Freiburg, 1994, pp. 297-318; Id., *"De salute Aristotelis"*, pp. 157-173 (dove si accenna anche al *Secretum* e alle glosse di Bacone). Cfr. anche S. Williams, *The 'Secret of Secrets'. The Scholarly Career of a pseudo-Aristotelian Text in the Latin Middle Ages*, University of Michign Press, Ann Arbor, 2003, specie pp. 272-280.
7. Tale dibattito – un'importante sezione del quadro delle varie fasi e forme della valutazione/valorizzazione degli antichi, che percorre il pensiero occidentale fino al XVI secolo e non si chiude certo nel medioevo – non mi pare sia stato oggetto di una sintesi complessiva: si veda, per una prima ricognizione, S. Harent, *Infidèles (salut des)*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, Letouzey, Paris, 1923, vol. VII.2, c. 1726-1930 e L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, Grand Séminaire, Toulouse, 1934 (oltre ai titoli citati qui, nota 6). Il dibattito ha certo un suo punto forte nelle posizioni espresse da Abelardo in alcune opere teologiche: cfr. J. Marenbon, *Abélard: les exemples de philosophes et les philosophes comme exemples*, in Ricklin (ed.), *'Exempla docent'*, specie pp. 120-126, e la bibl. lì citata; R. Imbach, *"De salute Aristotelis"*, specie pp. 169-170; cfr. inoltre G. Lo Cicero, *Il problema dell'"infidelitas" in Pietro Abelardo*, Tesi di dottorato, Università di Ferrara, 2006. Cfr. anche J. Marenbon, *Boethius and the Problem of Paganism*, in *American Catholic Philosophical Quartely*, 78 (2004), pp. 329-348; Id., *Robert Holcot and the Pagan Philosophers*, in C. Burnett, N. Mann (eds), *Britannia Latina. Latin in the Culture of Great Britain from the Middle Ages to the Twentieth Century*, The Warburg Institute - Aragno, London - Torino, 2005, pp. 55-67; Id., *Imaginary Pagans: from the Middle Ages to the Renaissance*, in C. Burnett, J. Meirinhos, J. Hamesse(eds), *Continuities and Disruptions between the Middle Ages*

zione dei saggi antichi e pagani: quei sapienti cioè che, senza loro puntuale e personale colpa, e pur dotati di intuizioni religiose valide e profonde nonchè di puri costumi (esemplari anche per i Cristiani) sarebbero però irrevocabilmente esclusi non già dalle decadenza e imperfezione indotte dal Peccato, ma sicuramente invece dalla fede certa data dalla Rivelazione e dalla speranza del Riscatto.

Tengo qui presenti queste più generali e diffuse osservazioni sulla umanità, sulla fallibilità che però si accompagna a grandezza quando non a eccezionalità, e sulla possibile salvezza dei filosofi antichi e di Aristotele in particolare; e mi propongo, su questo sfondo, di esaminare un caso specifico e inusuale di concentrazione di questi valori: l'immagine[8] di Aristotele quale emerge dal *Secretum secretorum*, e dalla lettura e lavoro di editing che Ruggero Bacone ne fa[9].

and the Renaissance, FIDEM, Louvain-la-Neuve, 2008, p. 151-165. Non meno significativa è la posizione di Dante, che segnala le preoccupazioni che percorrono questo dibattito toccandolo in più occasioni, nel *Convivio* come nella *Commedia*: cfr., di recente, le osservazioni di G. Fioravanti, *Le 'Atene celestiali'. Nota a Convivio III.xiv.15*, in A. Beccarisi, R. Imbach, P. Porro (eds), *'Per perscrutationem philosophicam'. Neue Perspectiven der Mittel-alterlichen Forschung*, Meiner, Hamburg, 2008, pp. 216-223, e Imbach, *De salute Aristotelis*, passim. Non tocco comunque qui la questione teologica e pastorale circa costituzione, struttura e funzione del Limbo come collocazione dei 'perennemente desideranti-dannati senza colpa'. (Ringrazio vivamente Delphine Carron dell'Università di Neuchâtel per le preziose informazioni che mi ha gentilmente fornito).

8. Non intendo qui ripercorre le letture, gli usi, le interpretazioni – non poco diversificate – che Bacone, in fasi molto diverse della sua carriera e del suo pensiero, fa di opere e tesi aristoteliche: l'impegno necessario supera i limiti che ha questo contributo; in parte, poi, questa ricognizione è già stata intrapresa, ed è in corso: si vedano i molti lavori dedicati o previsti da J. Hackett sull'argomento, ed in particolare J. Hackett, *Roger Bacon and the Reception of Aristotle in the Thirteenth Century: An Introduction to His Criticism of Averroes*, in L. Honnefelder et al. (eds), *Albertus Magnus and the Beginnings of the Medieval Reception of Aristotle in the Latin West*, Aschendorff, Münster, 2005, pp. 219-247; Id., *Philosophy and Theology in Roger Bacon's 'Opus maius'*, in R.J. Long (ed.), *Philosophy and the God of Abraham*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1991, pp. 55-69; nonchè, sempre a cura di J. Hackett, il nutrito gruppo di saggi in *Vivarium*, 25.2 (1997), dedicati a *Roger Bacon and Aristotelianism* (pp. 129-320); cfr. anche G. Molland, *The Role of Aristotle in Roger Bacon and Thomas Bradwardine*, in *Aristotle in Britain*, Brepols, Tournhout, 1996, pp. 285-297.

9. Pur facendo riferimento anche ad altri testi di Bacone (e specialmente agli *Opus*), non posso qui fornire un'esaustiva ricognizione dei molti ruoli che Aristotele riveste e delle varie immagini che Bacone di lui presenta, nel corso di una frequentazione continua, intensa e attenta: dagli anni di studio ad Oxford e di magistero alle Arti di Parigi, al periodo di stesura degli *Opus*, alle opere più tarde degli anni Novanta. Basti dire qui che, tenuto anche conto dei divieti parigini a inizio secolo, Maloney definisce Bacone "as a pioneer in Aristotelian studies", le cui competenze avrebbero suscitato invidia in contemporanei colleghi parigini (cfr. *Introduction*, in Roger Bacon, *Compendium of the Study of Theology*, T.S. Maloney (ed.), Brill, Leiden, pp. 3-4).

Il '*Secretum*' e Ruggero Bacone

Il *Secretum* penetra in Occidente[10] in due versioni latine, entrambe corredate da prologhi (una più breve e 'tagliata' – circa nel 1120-30; l'altra, più tarda di un secolo, e integrale), e diventa rapidamente un testo famoso e diffusissimo[11]; è presente nelle principali raccolte librarie e nelle biblioteche delle corti; nel XIV secolo l'opera è nota a dotti *magistri* e a laici, anche perchè conosce presto traduzioni, pressocchè simultanee, in diversi volgari[12]; tale fortuna perdura nel secolo successivo. Quasi subito, naturalmente, vengono posti pesanti interrogativi (variamente dibattuti e risolti) sulla attribuzione aristotelica del testo[13], che comunque, a differenza di altre opere spurie di Aristotele (la *Fisiognomica*, ad esempio[14]), e pur essendo noto, usato e citato da docenti universitari (e anche commentato, per parti o nell'insieme) non risulta che sia mai stato inserito in curricula universitari[15].

Alcune rapide indicazioni sulla struttura del *Secretum*[16] e sui tempi e modi

10. Per maggiori dati su queste notizie cfr. S. Williams, *Secret of Secrets*.
11. Secondo le accurate stime di S. Williams (Ibid., pp. 367-417, *Appendix* 3: 'Manuscripts of the *Secret of Secrets* to circa 1325'), e di altri, il *Secretum* sopravvive in un numero maggiore di manoscritti che non qualunque altra opera di Aristotele, autentica o spuria; più in generale, è tra i testi più diffusi nel secondo medioevo. Questi dati sono significativi in sè, e anche, ovviamente, per quanto riguarda la circolazione assai ampia di un'immagine di Aristotele in buona parte diversa da quella trasmessa dai testi universitari.
12. Cfr., tra gli altri, S. Rapisarda, *Appunti sulla circolazione del 'Secretum secretorum' in Italia*, in R. Gualdo (a cura di), *Le parole della scienza. Scritture tecniche e scientifiche in volgare (secoli XIII-XV)*, Congedo, Galatina, 2001, pp. 77-97 (con ampia bibliografia); I. Zamuner, *La tradizione romanza del 'Secretum secretorum' pseudo-aristotelico*, in *Studi medievali*, 3a s., 46(2005), pp. 31-116.
13. Cfr. S. Williams, *Secret of Secrets*, specie capp. 6 e 7.
14. Cfr. J. Agrimi, *'Ingeniosa scientia nature'. Studi sulla fisiognomica medievale*, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2002, specie cap. IV, sulla ricezione universitaria del testo pseudo-aristotelico.
15. E' una sorte che il *Secretum* condivide col *De pomo* e coi *Problemata* (testi, tra l'altro, che gli sono – ciascuno a suo modo – per certi versi affini, e a cui il *Secretum* viene accostato); i *Problemata* però sono commentati e compaiono di frequente negli elenchi e classificazioni delle opere di Aristotele: cfr. J. Cadden, *Preliminary Observations on the Place of the 'Problemata' in Medieval Learning*, in P. De Leemans, M. Goyens (eds), *Aristotle's 'Problemata' in Different Times and Tongues*, Leuven University Press, Leuven, 2006, pp. 1-19 (cfr. anche i saggi di M. Van der Lugt, I. Ventura, R.W. Sharples in questo volume).
16. Considero solo la tradizione latina del *Secretum*. Uso qui *Secretum secretorum cum glossis et notulis Rogeri Baconi*, in *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, in *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, t. V, R. Steele (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1920 (che citerò come SS). Importanti sono i vari studi di M. Grignaschi su questo testo, e i saggi raccolti in W.F. Ryan, C.B. Schmitt (eds), *Pseudo-Aristotle, The Secret of Secrets: Sources and Influence*, The Warburg Institute, London, 1982; cfr. anche C. Schmitt, *Pseudo-Aristotle in the Latin Middle Ages*, in J. Kraye *et al.* (eds), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts*, The Warburg Institute, London, 1986; C.B. Schmitt, D. Knox, *Pseudo-Aristotle Lati-*

di lettura da parte di Bacone vanno qui premesse.

Quanto al primo punto. L'opera nel suo complesso – come è noto – si presenta come una serie di istruzioni e consigli – per lo più molto concreti – che 'Aristotele' – ormai troppo vecchio per seguire di persona il pupillo Alessandro nelle nuove imprese persiane – gli scrive sotto forma di epistola, su richiesta di Alessandro stesso, e appunto rispondendo ad una specifica domanda-questione che gli era stata recapitata. 'Aristotele' va ben oltre il contingente problema sottopostogli, e istruisce Alessandro sui più vari temi[17]. Il *Secretum*, che non è un testo sistematico (nonostante i notevoli sforzi fatti da Bacone per organizzare uno schema generale ed un accettabile indice articolato[18], approntando anche tavole e diagrammi astronomici[19]), può essere letto secondo tre angolature.

E' infatti innanzitutto un tipo di *speculum principis*, e come tale sarà non di rado intitolato e interpretato anche in Occidente, affiancandosi perciò assai spesso al *De regimine principum* di Egidio Romano, specie nelle biblioteche di principi e signori[20]. Ma si può legittimamente leggere anche come una en-

nus, The Warburg Institute, London, 1985; S. Williams, *Scholastic Awareness of Aristotelian Spuria in the High Middle Ages*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 58(1995), pp. 29-51; e infine il classico L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, Columbia University Press, New York - London, 1964, II, cap. 48 (*The Pseudo-Aristotle*). Ora una indispensabile messa a punto complessiva è il volume di S. Williams (qui alla nota 6); cfr. anche R. Imbach, *'Set asini respuunt propter magnitudinem sapiencie'. Zwei neue Arbeiten zum Pseudo-aristotelischen 'Secretum secretorum'*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 54 (2007), pp. 600-609.

17. Per sostanziose differenze tra gli insegnamenti di 'Aristotele' nel *Secretum* e gli ammaestramenti che egli darebbe al pupillo secondo i poeti del 'ciclo di Alessandro' cfr. le osservazioni di P. Dronke, *Introduzione* a *Alessandro nel Medioevo occidentale* in P. Boitani, C. Bologna, A. Cipolla, M. Liborio (eds), *Le storie e i miti di Alessandro*, vol. IX, Mondadori, Milano, 1997, specie pp. XLIII-XLVII.
18. Cfr. SS, pp. 27-35.
19. Bacone si accorge che, benchè nel *Secretum* il ricorso all'astronomia circoli dovunque, e vi siano anche esposte sinteticamente specifiche dottrine, il tema non è trattato con ordine, e le varie indicazioni potrebbero generare anche pericolosi equivoci necessitaristi, o presunzioni di magia o banalmente errori di calcolo. Per questo la sua introduzione – il *Tractatus introductorius* – è quasi interamente dedicato a illustrare argomenti astronomici e a precisare la distinzione tra veri e falsi *mathematici,* per rendere più agevole e meno inquietante la lettura di queste parti nel testo (cfr. SS, p. 12). Cfr. anche C. Burnett, *Aristotle as an Authority on Judicial Astrology*, in J. Meirinhos, O. Weijers (eds), *Florilegium medievale*, FIDEM, Louvain-la-Neuve, 2009, pp. 40-62.
20. Cfr. per una esaustiva ricognizione di questa presenza S. Williams, *Giving Advice and Taking it: The Reception by Rulers of the Pseudo-Aristotelian 'Secretum secretorum' as a 'Speculum principis'*, in C. Casagrande, C. Crisciani, S. Vecchio (eds), *'Consilium'. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2004, specie l'*Appendix* (pp. 157-180).

ciclopedia specialistica[21], ovvero come una raccolta di dottrine concernenti un gruppo di scienze, selezionate non a caso – qui medicina/dietetica, alchimia/farmacologia, fisiognomica, astrologia, (un po' di) arti 'magiche'[22] –, in quanto evidentemente reputate utili nella pratica di governo e nelle imprese militari, e in genere viste come propizie per il benessere, la salute, il successo, la capacità di giudizio e di scelta del sovrano cui sono destinate. Nell'insieme poi – anche tenendo conto del lessico che viene usato – il *Secretum* si presenta anche come una enorme raccolta di *consilia*[23]: 'Aristotele' non può certo imporre direttive, non ne ha titolo[24] e non lo pretende: solo può, come autorevole sapiente maestro, suggerire e consigliare il potente antico discepolo su premesse ed effetti di scelte ed iniziative che restano solo sue[25].

Se poi si vuole identificare una struttura, unitaria e unificante profonda, al di sotto di precetti anche molto puntuali e discontinui, e al di là delle tre possibili configurazioni del testo (che del resto si intrecciano e si condizionano a vicenda nel *Secretum*, e che possono anche circolare come moduli separati[26]), questa va individuata in due caratteristiche: 1) le dottrine esposte hanno

21. Cfr. D. Lorée, *Le statut du 'Secret des Secrets' dans la diffusion encyclopédique du Moyen Age*, in *Encyclopédies Médiévales: Discours et savoirs* (= "Cahiers Diderot" 10, 1998, Rennes, pp. 155-171).

22. Niente di troppo grave: tecnica di confezione di talismani e di anelli incisi; comunque nella sua introduzione Bacone si prodiga per mostrare la naturalità di queste operazioni e si rammarica che in alcuni esemplari da lui visti queste parti fossero saltate o erase, per stolta ignoranza.

23. Il termine stesso (nel suo senso più tecnico) appare assai di frequente nel SS, dove una sezione specifica è altresì dedicata alla cura e abilità che Alessandro dovrà dimostrare nel valutare, scegliere e usare i consiglieri; nel prologo "cuiusdam doctoris in comendacione Aristotelis" (di origine araba, uno dei tre prologhi preposti al SS) Aristotele è lodato anche perchè "erat vir magni consilii et sani" (SS, p. 36).

24. Benchè in questo stesso prologo si dica che "Alexander constituit eum magister [*sic*] et prepositum [sovrintendente?], quem elegerat et dilexerat multum [...]"(*ibid.*).

25. Secondo la definizione di Tommaso (*In Ethicorum libros*, ed. Marietti, Torino-Roma, 1964, III, 8, § 476, p. 134) "Omne autem consilium est quaestio, id est inquisitio quaedam, etsi non omnis questio, id est inquisitio, sit consilium [...]. Sola enim inquisitio de operabilibus est consilium"; sulla influenza che il *consilium* ha su volontà ed atti, cioè solo circa decisioni per 'cose non ancora realizzate e da intraprendere o mettere in pratica' (che giustifica appunto questa qualifica per l'intero *Secretum*) cfr. il saggio di C. Casagrande segnalato qui a nota 46.

26. E' il caso della dietetica (il *Regimen sanitatis*, cioè la seconda parte del SS), testo diffusissimo, e del cosiddetto compendio di Admont. In quest'ultimo caso, il benedettino Enghelberto di Admont, nella seconda metà del sec. XIII, prepara a Padova una redazione del SS (basandosi sulla stessa traduzione usata da Bacone, e più o meno negli stessi anni), inserendola in una sua raccolta di copie e compendi dei *libri morales* di Aristotele. Qui il SS viene tagliato e propriamente riorganizzato: sono eliminate le scienze 'occulte' e i temi metafisici, e sono riassemblate le parti politiche ed etiche; cfr. S. Williams, *The 'Secret of Secrets'*, pp. 257-258, 389; W. Baum, *Engelbert von Admont und der padovanische Aristotelismus*, in *Medioevo*, 22 (1996), pp. 463-478.

prevalentemente per oggetto corpi: corpi da curare, da usare, da trasformare, da esibire, da interpretare: su cui, e con cui, comunque intervenire operativamente con in vista effetti e cambiamenti concreti; 2) il sapere che Aristotele detiene e consegna ad Alessandro è un sapere operativo – non però *empiricum* e perciò casuale –, che è certo fondato teoricamente, ma altrettanto certamente è orientato alla pratica, intesa in senso lato: dall'intervento salutare-sanitario, alla predizione astrologica, alla propaganda, all'iniziativa politica e militare. Si tratta cioè di un sapere potente, in quanto è in grado di operare trasformazioni e ottenere risultati concreti: la sua consistenza (ed eccellenza) non sta nella verità puramente speculativa ma nell'utile efficacia in relazione a determinati fini da conseguire: è necessario però che Alessandro sappia ben usare gli accorti insegnamenti del maestro. Il compito di 'Aristotele', allora, appare più vasto, non puramente deputato a fornire puntuali, utili precetti, ed è quello di una pedagogia globale: non è solo necessario erudire e ammaestrare l'allievo-re circa determinati contenuti e specifiche circostanze, ma è anche indispensabile orientarne eticamente l'indole, l'atteggiamento complessivo, il comportamento anche quotidiano e le scelte di vita oltre che di governo.

Quanto al secondo punto. Non suscita stupore[27] il fatto che, in una determinata fase del suo impegno per la riforma degli studi e per la *renovatio* della Cristianità, Ruggero Bacone si sia entusiasmato per i contenuti, o meglio e soprattutto, per lo stile complessivo di sapere che il *Secretum* veicola, fino a fare un'edizione del testo con introduzione e glosse[28]. Invece, interrogativi, forse irrisolvibili, restano tuttora aperti circa il momento in cui Ruggero entrò in contatto col testo e vi lavorò. La questione è generata, da un lato, dall'incerta datazione di molte opere baconiane; e, dall'altro, da rinvii incrociati tra l'introduzione di Bacone al *Secretum* e le sue glosse, e tra l'introduzione e l'*Opus maius:* non può essere qui analiticamente affrontata. Risulta però che è comunque possibile aderire all'interpretazione secondo la quale Bacone avrebbe conosciuto abbastanza presto il *Secretum*[29] e l'avrebbe subito apprezzato; ne avrebbe tratto, anche se non una decisiva ispirazione[30], certo però la conferma

27. Cfr. F. Alessio, *Mito e scienza in Ruggero Bacone*, Ceschina, Milano, 1957, *passim*; Id., *Introduzione a Ruggero Bacone*, Laterza, Bari-Roma, 1985; e S. Williams i vari studi citati.

28. Cfr. S. Williams, *Roger Bacon and his Edition of the Pseudo-Aristotelian 'Secretum Secretorum'*, in *Speculum*, 69 (1994), pp. 57-73; Id., *Roger Bacon and the 'Secret of Secrets'*, in J. Hackett (ed.), *Roger Bacon and the Sciences: Commemorative Essays*, Brill, Leiden, 1997, pp. 365-393: l'edizione di Bacone, effettuata sulla collazione di vari testimoni – come egli riferisce – è apprezzabile sotto più profili; non è priva però di sottili interventi interpretativi (su cui cfr. S. Williams, *Roger Bacon and the' Secret of Secrets'*, p. 381).

29. Secondo Maloney (p. 125) la lettura e le glosse sarebbero da collocare tra il 1250 e il 1257, cioè durante il periodo di ritorno ad Oxford. Come ho detto, però, il problema della datazione è tuttaltro che risolto (o risolvibile).

30. La tesi di una dirompente e clamorosa influenza del SS sul pensiero di Bacone, già sostenuta

(e molto autorevole) circa alcune linee di fondo che animano il suo progetto riformatore esposto negli *Opus*; il che non impedisce però che solo più tardi egli abbia portato definitivamente a termine l'edizione, il commento e soprattutto l'introduzione di questo testo, che aveva tenuto a lungo sott'occhio. Resta così almeno plausibile che il *Secretum*, che figura certo tra le fonti di Bacone, sia anche uno dei rilevanti punti di riferimento e di confronto delle riflessioni di Ruggero nel corso di anni, e che sia stato soprattutto tenuto ben presente nella sua frenetica attività nel periodo 1266-68. E dunque, oltre ad essere un ricco serbatoio di *consilia*, di precetti ma anche di *exempla* particolari, il *Secretum* in sè appare nel complesso a Bacone come un grande *exemplum* (certo arricchito e accompagnato anche da altre letture), che egli intende imitare e proporre al popolo dei fedeli per tramite dell'intervento papale: a suo modo, però, e non senza averne modificato in parte, nell'usarlo, il progetto e lo schema, e scegliendo specifici spunti particolarmente significativi per il suo proprio progetto, epistemologico e pratico-politico. Questa scelta, che appunto a precise caratteristiche del *Secretum* rinvia, vale sia per il tema generale della coordinazione delle *scientiae* regine nell'unitaria concezione del sapere (argomento di centrale rilievo negli *Opus*, ma presente implicitamente anche nel *Secretum*); sia per l'articolazione di ogni *scientia* in *pars teorica* e *pars practica*; sia, infine e soprattutto, per la finalità operativa e trasformatrice che, per Bacone e nel *Secretum*, qualifica il sapere stesso.

Più propriamente, sembra essere 'questo Aristotele' l'esempio da seguire[31]. Più volte infatti Bacone paragona la propria missione presso Clemente IV a quella di Aristotele nei confronti di Alessandro[32]: egli si condurrà con il papa con quella stessa autorevolezza consiliare che è stata propria del sapiente filosofo nei confronti del potente re; sarà un consigliere a fianco del pontefice, per convincere e incitare il ricettivo, attento, e – Bacone lo spera – determinato Clemente, che appunto gli ha chiesto, anch'egli, suggerimenti per un programma da attuare. E' dunque questa peculiare sintonia di fondo, e la consapevolezza di una missione simile – pur nella profonda diversità di tempi, di fini e di situa-

nei primi studi su Bacone, e specialmente da C. Easton, è ora ridimensionata, e con buoni motivi: cfr. S. Williams, *Roger Bacon and the 'Secret of Secrets*, pp. 369-371.

31. *Exemplum* va qui inteso non nell'accezione più tecnica, ma nel più ampio senso di 'modello' da imitare (come suggerisce anche Marenbon, *Abélard*, p. 119); di un forte valore esemplare in questo senso ha goduto presso certi lettori anche il *Liber de pomo*: cfr. A. Beccarisi, *La morte e il filosofo: Il 'Liber de pomo seu de morte Aristotelis'*, in C. Crisciani, R. Lambertini, R. Martorelli Vico (eds), *'Parva Naturalia'. Saperi medievali, natura, vita*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa - Roma, 2004, specie pp. 183-184.

32. Per passi in questo senso anche in altre opere di Bacone cfr. S. Williams, *Roger Bacon and the 'Secret of Secrets'*, p. 379, nota 73; Williams ipotizza una possibile ricerca di udienza e patronage da parte di Bacone per i propri progetti anche presso signori laici, in particolare re inglesi (pp. 379-380).

zione storica – che rende le valutazioni di Ruggero non del tutto identiche alle molte lodi e qualifiche altisonanti (e critiche violente) che ad Aristotele vengono tributate, prima e dopo Bacone: anche se, ovviamente, è in questo contesto complessivo di costruzione dell'immagine del Filosofo[33] che tali valutazioni vanno collocate e confrontate.

Aristotele non sa tutto

Sono note alcune pagine degli *Opus* di Bacone assai polemiche sull'uso (e abuso) di Aristotele e dei suoi commentatori tra i maestri a lui contemporanei: ma si tratta, in questo caso, di critiche non tanto o prevalentemente ad Aristotele quanto alle pessime traduzioni fuorvianti che circolano tra i Latini; alle interpretazioni scorrette del *vulgus studentium*; e soprattutto ad un fraintendimento complessivo circa il rilievo storico del pensiero aristotelico. Si tratta di un fraintendimento gravido di errori teorici, arrogante e superbo sotto il profilo etico, foriero di assolutizzazioni pericolose, e che per altro Aristotele stesso non autorizza affatto: ritenere, cioè, che, soprattutto con i suoi scritti appena tradotti, l'intera filosofia sia ormai data ai Latini, e che in tal modo il sapere sia ora finalmente completo, e chiuso[34]. Non mostra invece che sia così l'andamento della 'storia della filosofia' che Bacone ricostruisce, nè lo richiede (anzi, lo esclude) il programma di sviluppo della ricerca che egli propone - unitaria, collaborativa, continuamente in progress[35], ancorchè elitaria e controllata; e infine non è questo che Aristotele stesso dice di sè. In generale, infatti, la fragilità umana – debole è la *mens humana*[36] per il peccato originale e i singoli peccati di ciascuno – fa sì che nessuno, antico o contemporaneo che sia, riesca, da solo, a padroneggiare tutto lo scibile, nè ad evitare il falso: "Et ideo ad auctorum dicta verorum potest convenienter addi, et possunt corrigi

33. Per una prima rassegna di questi giudizi ancora valido è Grabmann, *Aristoteles im Werturteil des Mittelaters*.
34. Cfr. *Opus tertium*, J.S. Brewer (ed.), London, 1859, p. 30: "[...] et est quod jam aestimatur a vulgo studentium, et a multis qui valde sapientes aestimantur, et a multis viris bonis, licet sint decepti, quod philosophia jam data sit Latinis, et completa, et composita in lingua Latina, et est facta in tempore meo et vulgata Parisius [...]".
35. Sulla 'fraternità sapienziale' che per Bacone lega tutti gli uomini di ogni epoca (in virtù dell'origine divina e dello scopo unitario/collettivo del sapere) cfr. *Opus minus*, J.S. Brewer (ed.), London, 1859, p. 316: si riconosce infatti dalla "historia de sapientibus a mundi principio quod in omnibus fratres habeamus, tam in philosophia quam in theologia, quos imitari debemus [...]": naturalmente, "non oportet nos, querentes mentis soliditatem, imitari Aristotelem in omnibus".
36. Cfr. *Opus majus*, vol. III (supplementary volume), p. 14. Come è noto, una delle caratteristiche della scrittura baconiana è la frequente ripresa, a volte letterale, di passi, di concetti e di sezioni anche lunghe da un'opera all'altra (vistoso è il fenomeno negli *Opus*, ma non solo); eviterò qui di elencare sempre e puntualmente gli eventuali passi paralleli.

in quampluribus"; Nam semper posteriores addiderunt ad opera priorum, et multa correxerunt, et plura mutaverunt [...]"[37]. Questa situazione, tutta umana e storica, comune anche ai santi, ai Padri oltre che ai filosofi, si dimostra vera ed evidente anche e proprio nel caso di Aristotele, pur *sapientissimus homo*, che ha sì ha discusso e corretto quasi tutte le considerazioni e i risultati dei suoi predecessori, ma è stato a sua volta criticato e corretto, e anche duramente; ed è stato a lungo frainteso, ed è perfino caduto nell'oblio: ma, appunto, egli per primo, con saggia consapevolezza, ha riconosciuto la parzialità correggibile e incrementabile dei propri risultati: infatti "ipsemet fateatur se non omnia scivisse"[38].

Aristotele *peritus*

Critico ma criticato, sapientissimo ma comunque uomo[39], Aristotele è dunque anche vulnerabile, come tutti. Lo è per certi versi di più, e per altri di meno, quando si presenta e viene presentato nel *Secretum*. Da un lato, la debolezza ormai invalida anche il corpo e le forze fisiche del filosofo, vecchio, appesantito, incapace di viaggiare e di stare davvero accanto ad Alessandro come il suo affetto e il suo ruolo richiederebbero[40]; dall'altro, però, il sapere che nel *Secretum* egli dispensa non è un sapere speculativo in cui siano in gioco solo verità ed errori teorici, confutabili con argomentazioni razionali, ma è un sape-

37. *Ibid.*, pp. 13-14; cfr. anche p. 66.

38. *Ibid.*, p. 14. Per la trattazione di queste tematiche e per una delle tante ricostruzioni di storia della filosofia (e teologia), e cioè dei percorsi della *sapientia* cfr. *Ibid.*, pp. 13-79. Cfr. inoltre *Communia naturalium*, R. Steele (ed.), in *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, II, III, IV, Clarendon Press, Oxford, 1911, *Liber primus*, *partes tertia et quarta*; il testo, secondo alcuni, sarebbe vicino cronologicamente all'edizione del *Secretum*, p. 144: "[...] scire possumus quod nihil est perfectum in humanis inventionibus", e pertanto (p. 180) Aristotele "postquam dedit fundamentum, reliquit cetera indaganda. Scimus enim quod multa facta sunt post eum de quibus se non intromisit".

39. E dunque non solo capace di errori ma anche non privo di difetti: così si esprime, ad es., lo studente in medicina (o medico), Constantino Pisano, che sta usando le *Meteore* e più in genere tratta di tematiche naturalistiche nel suo *Liber Secretorum alchimie* (metà del sec. XIII; edito da B. Obrist, Brill, Leiden, 1990), p. 84: "Videndum est ergo quid sit transformatio. Igitur, ut ait Aristoteles, eximius philosophus, licet summe obscurus et brevilogus, et hoc propter invidiam quam habuit cum Socrate, quorum invidia dampnificavit nos et predecessores nostros..." (il resto della frase manca per corruzione del manoscritto).

40. Cfr. SS ('prologo anonimo'), p. 36: "Hunc quidem librum composuit in sua senectute et virtutum corporalium debilitate, postquam non poterat cotidianos labores et viarum discrimina tollerare, nec regalia negotia exercere"; cfr. anche il prologo del chierico Filippo di Tripoli (il traduttore in latino), *ibid.*, p. 26, e la dichiarazione di apertura di Aristotele stesso: "[...] scire debeas quod non omitto venire ad tuam clemenciam et gloriam clarissimam propter contemptum, set quia gravitas etatis et debilitas corporis circumvenerunt et reddiderunt me ponderosum atque inhabile ad eundum" (p. 40).

re forte, garantito dalle realizzazioni concrete che sa conseguire: è una perizia pratico-operativa[41]. Tale sapere è regolato secondo il criterio del vero, certo, ma soprattutto è verificato dall'utile efficacia; è attento alle *opera* del pupillore; è costituito di procedimenti, precetti, suggerimenti fondati su (e spesso – si afferma – anche garantiti da) riscontri esperienziali.

L'Aristotele del *Secretum* è certo un *philosophus*, anzi *princeps philosophorum*, e *sapiens*[42]: soprattutto però è un esperto, e ha la sicurezza dei tangibili risultati del *peritus*[43]. Alla sua perizia infatti vanno ascritte operazioni concrete e mirabili – *multa prodigia et magna miracula et extranea opera* – per la cui eccezionalità alcuni hanno addirittura mitizzato la sorte del filosofo dopo la morte[44]. Ma, del resto, e anche senza fantasiose esagerazioni, basta questo

41. Non mancano sezioni più propriamente speculative e metafisiche (su origine del mondo, struttura dell'anima , moti e numero dei cieli, ruolo della giustizia ecc.: cfr., ad es., SS, pp. 13-14, 127-128, 130-131), ma sono di non ampio rilievo quantitativo nell'economia del testo; Bacone le glossa, interpretandole in modo da evitare letture in chiave di necessitarismo emanazionista, e comunque implicazioni sospette; ma il suo più vivo interesse di glossatore è dedicato sia a puntuali spiegazioni della *littera* sia alle sezioni 'scientifiche' dell'opera.

42. *Ibid.*, p. 36 ('prologo anonimo'): Alessandro amava il suo maestro perchè era "vir magni consilii et sani, et litterature magne, penetrabilis intellectus, vigilans in legalibus studiis, in gratuitis moribus et spitualibus scientiis, contemplativus, caritativus, discretus, humilis, amator justicie, relator veritatis": un perfetto sapiente, maestro di verità e di costumi, che ha garantito ad Alessandro una vita sana e prospera di conquiste e successi 'per observanciam sui sani consilii et imitacionem precepti' (p. 37).

43. Quasi come un topos il termine *peritus* ricorre nelle poche righe del 'prologo di Giovanni figlio di Patrizio' (Yuhanna ibn-el Batrik), che racconta del ritrovamento fortunoso e provvidenziale del *Secretum* (SS, p. 39): *interpretator peritissimus* si definisce Giovanni il traduttore, *peritissimi* sono gli informatori cui chiede notizie di testi filosofici nel suo viaggio di ricerca; *in philosophia peritissimus*, *ingenio execellentissimo* è il sacerdote-custode del tempio che conserva opere varie tra cui viene infine trovato il *Secretum*; 'Giovanni', con gran fatica e gioia, traduce innanzitutto il *librum peritissimi Aristotelis*. Cfr. anche il prologo di Filippo di Tripoli (SS, pp. 25-27): anch'egli lavora con zelo a tradurre "hunc librum, quo carebant Latini eo quod apud paucissimos Arabes invenitur"; gli è molto chiaro il tenore del testo e il rilievo dell'autore che ha tradotto: "Quem librum peritissimus princeps philosophorum Aristotelis composuit ad peticionem Alexandri discipuli sui. Qui postulavit ab eo, ut [...] secretum quarundam artium sibi fideliter revelaret, videlicet, motum, operacionem, et potestatem astrorum in astronomia, et artem alkimie in natura, et artem cognoscendi naturas, et operandi incantaciones, et celimanciam et geomanciam". Aristotele, pur da lontano, accetta appunto di scrivere per lui i *secreta predictarum artium sive scientiarum*. Lo stesso prologo di Bacone alla sua Introduzione (il *Tractatus brevis et utilis*) al *Secretum* anticipa le competenze e difficoltà che la lettura del testo richiede ma anche i vantaggi che ne derivano: cfr. SS, p. 1: "[...] si sapiens intueatur et bene omnia discuciat [...] inveniet ultima nature secreta ad que homo sive humana invencio in hac vita poterit pervenire, ad que quiscunque posset pertingere, vere princeps mundi poterit nominari. Nec desperet quis propter difficultatem, quoniam si naturas rerum cognoverit, scienciam perspective, et astronomiam, ista secreta non poterunt eum latere".

44. Cfr. SS, p. 36: "[...] de morte sua diverse sunt opiniones. Quedam enim secta que dicitur peripathetica asserit ipsum ascendisse ad empireum celum in columpna ignis". Da questa

suo libro, ricco proprio di ricette, ritrovati ottici, calcoli astronomici, preparati farmacologici, procedimenti alchemici complessi, strumenti bellici (forse non così stupefacenti e prodigiosi, ma che certo sono tra i più grandi segreti scientifici, noti a pochissimi), a mostrare appunto la natura, la vastità e l'utilità della sua concreta sapienza, sperimentale e sperimentata, cioè della sua perizia[45]. Non a caso è alla sua *prudentia* – tratto eminente del vero consigliere[46] come del vero *peritus*[47] – che Alessandro si rivolge[48] per sottoporgli il problema contingente che sta all'origine dell'intera opera; ed è con questa sapienza esperta che Aristotele è stato in grado di consegnare il mondo intero ad Alessandro[49]. Del resto, Bacone riconosce una perizia analoga- ma solo in parte – in altri (pochi) precedenti grandi filosofi-pratici, innanzitutto guide di popoli e consiglieri: la detiene Mosè, che "fuit peritus in omni scientia sive sapiencia Egiptiorum" e spicca per le sue competenze astronomiche, finalizzate anche all'utile e concreta funzione dell'organizzazione dei sacrifici rituali; gli

opinione Bacone trae spunto per una lunga glossa, introducendo i temi della rivelazione divina ai non cristiani e della loro eventuale salvazione (su cui cfr. *infra,* §8); è comunque un passo che viene spesso richiamato a conferma quantomeno della benevolenza divina verso Aristotele, s'intende da coloro che, almeno, considerano il *Secretum* opera autentica; per gli altri, si tratta di una vistosa conferma dell'inautenticità del testo. Questa credenza in una ascesa al cielo (simile a quella di Elia) anche a Bacone sembra eccessiva (cfr. qui, più oltre).

45. Senza arrivare alla confidente fiducia di Lamberto da Monte, che nel sec. XV nel suo *De salute Aristotelis* fa di Aristotele un necessario precursore di Cristo *in naturalibus*, così come Giovanni Battista lo fu *in gratuitis* (cfr., tra altri, Grabmann, *Aristoteles im Werturteil*, p. 98), nè all'enfasi dell'iperbole di Averroè su Aristotele, vertice e regola della ragione umana, un anonimo, posteriore a Bacone, più sobriamente sottolinea la padronanza di Aristotele (voluta da Dio) circa i *secreta nature*: "Aristoteles macedo princeps philosophorum, quem Deus in esse produxit, ut secreta nature revelaret, de rebus, quarum speculatores et factores extimus, seriose edocuit" (*ibid.*, p. 84, nota 64).

46. Cfr. C. Casagrande, *Virtù della prudenza e dono del consiglio*, in Casagrande, Crisciani, Vecchio (eds),*'Consilium'*, pp. 1-14.

47. Tale qualifica – nel secondo medioevo – è quasi per antonomasia attribuita (e accuratamente analizzata nelle sue componenti) anche ai medici dottorati in università, siano o no professionisti. Si noti che la seconda parte del *Secretum* (il *regimen*) circola assai spesso anche separata (o accorpata nei codici a testi di medicina), come autorevole opera di dietetica molto apprezzata e usata da medici, in cui 'Aristotele' mostra infatti competenza e destrezza terapeutica. Va notata anche (p. 105) la glossa di Bacone che riporta aneddoti su medici e apotecari del re di Francia, tutti definti *periti* o *peritissimi* ; la competenza medica -dottrinale e operativa- di Aristotele, dispiegata nel *Secretum,* contribuisce certo a sottolineare il valore della sua perizia: cfr. anche qui*, infra*, nota 92.

48. SS, p. 38.

49. Cfr. *Part of the Opus Tertium of Roger Bacon*, A.G. Little (ed.), Aberdeen University Press, Aberdeeen, 1912, p. 53 (Bacone sta parlando di Aristotele come studioso esperto di *scientia experimentalis)*: "Et hac scientia [experimentali] usus est Aristoteles quando tradidit mundum Alexandro"; cfr. anche *Opus tertium*, p. 117, a proposito di specchi ustori: "Quia non solum possunt haec specula fieri, sed multo longe majora, quibus Alexander, de consilio Aristotelis, mundum non armorum potentia sed operibus sapientiae prostravit".

sta accanto Salomone, che "de omnibus philosophatus est, et nullam naturam indisciplinatam reliquit"[50].

In quanto *peritissimus*, infine, ma anche – si è visto – consapevole dei propri limiti, Aristotele ha saputo aggirarli (come anche Bacone spera di fare, e forse meglio, con Clemente): tattica ragionevole e specialmente necessaria in questo tipo di ricerche. Se è chiaro infatti che nessun uomo può tutto padroneggiare da solo, ciò è particolamente vero in questo vasto ambito di ricerca operativa, che richiede investimenti, tentativi ripetuti, strumenti e ingredienti costosi, e, soprattutto, collaborazione di esperti diversi[51]. E dunque opportunamente Aristotele seppe giovarsi dell'autorità, dell'appoggio e degli aiuti di re e specialmente di Alessandro, cosicchè "multis millibus hominum usus est in experientia scientiarum, et expensis copiosis [...]"[52]. La debolezza inevitabile del singolo, per quanto grande egli sia, risulta così compensata dal lavoro d'équipe, dalla collaborazione e scambio nella ricerca (anche e specialmente in situazioni non garantite istituzionalmente): il suo lavoro, profondo ma pur sempre parziale, ne risulta anzi valorizzato: "Et non credo quod Aristoteles plus scivit quam sciunt aliqui sapientes simul congregati. Non dico quin scivit plura quolibet per se, sed aliquot simul juncti plura facerent quam ipse fecit, si expensas sufficientes haberent"[53]. E' quanto -collaboratori esperti e fondi abbondanti – Bacone sta insistentemente chiedendo al papa per la realizzazione del loro comune programma di interventi risolutivi per la Cristianità.

Aristotele vecchio

Aristotele dunque appare innanzitutto come esperto, un *peritus*; ma, a ben vedere, questo Aristotele è tanto più *peritus* proprio in quanto è anche molto

50. SS (glossa di Bacone), p. 63; vedi anche *Opus tertium*, p. 24: "Salomon vero, rex ditissimus, similiter complevit philosophiam in Hebraeo". Su Salomone, prototipo di re saggio (da affiancare forse certe pagine del *Secretum*), cfr. J.P. Boudet, *Le modèle du roi sage aux XIII^e^ et XIV^e^ siècles: Salomon, Alphonse X et Charles V*, in *Revue historique*, 132 (2008), pp. 545-566.

51. Per un esempio molto esplicito di lavoro d'*équipe* come è inteso da Bacone si veda la forma di cooperazione prevista nel *Liber sex scientiarum* (= Appendix I, in *De retardatione accidentium senectutis*, eds. A. G. Little, E. Withington, *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, IX, Clarendon Press, Oxford, 1928, pp.181-186); qui il medico, l'astronomo, il perspettivista, l'alchimista, il costruttore di specchi collaborano sotto la guida dell' *experimentator magnificus* per ottimizzare gli effetti salutari ottenibili sul corpo del paziente, tramite cibi speciali e anche una complessiva azione di *stellificatio* (sulla paternità baconiana di questo testo cfr. ora A. Paravicini Bagliani, *Riflessioni intorno alla paternità baconiana del 'Liber sex scientiarum'*,in *Vita longa*, pp. 169-180).

52. *Opus tertium*, p. 24.

53. *Ibid.*, p. 117.

vecchio, essendo le due caratteristiche tra loro in parte almeno funzionali e complementari.

In una diffusa antropologia delle età dell'uomo[54], la giovinezza appare a molti[55] una fase irruente e imprudente, e non sono rari i casi in cui errori o cambiamenti verso opionioni più corrette sono state attribuite e giustificate in relazioni alle diverse età del pensatore in questione. Ciò accade anche per Aristotele, che, ad esempio, non definì con piena accuratezza la categoria di sostanza perchè "tunc primo tradidit doctrinam, et iuvenis erat et minus expertus, et forte erravit"[56]. Ancor più argomentata e sottile al riguardo è la disamina di Pietro Bono, medico e studioso di alchimia metallurgica, che, all'inizio del sec. XIV, si trova a dover fronteggiare una netta e grave contraddizione di vedute in Aristotele, centrata proprio sul *Secretum:* qui il Filosofo ha fortemente sostenuto la validità dell'alchimia, l'ha anzi incrementata con specifiche dottrine; l'ha drasticamente negata invece alla fine del IV libro delle *Meteore*[57]. Con quella che si potrebbe un po' impropriamente definire un'acuta operazione di 'critica testuale', e tramite un'interpretazione evolutiva del pensiero di Aristotele, Bono riesce a 'salvare' – come gli è necessario – le due opere (intere) alla paternità di Aristotele. Rileva, innanzitutto, che la differenza di stile – innegabile infatti è l'inusuale *modus scribendi* del *Secretum*, così diverso da altre opere del Filosofo (e su cui molti scettici insistono)- va ascritta alle esigenze dell'argomento trattato: la "materia libri magis est narratoria quam inquisitiva, ita quod stylus facilis fuit utilior". Più arduo è il problema della diversità di opinione del Filosofo sull'alchimia, che però tale non è più, alla fine, agli occhi Bono: si tratta solo di un'evoluzione, ben comprensibile. Infatti il contrasto indubbiamente c'è; ma Aristotele scrisse le *Meteore* quando "iuvenis erat et intentus inquisitioni scientiae Philosophiae [...]. Et quia prudentia non est in iuventute, ut dicitur sexto Ethicorum, sed in senectute, cum ipsa in lon-

54. Si sono infittiti ultimamente studi di vario orientamento sul tema e sulla vecchiaia in particolare: mi limito a ricordare M.M. Sheehan (ed.), *Aging and the Aged in Medieval Europe*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1990; i saggi contenuti in *Vita longa*, e J. Agrimi, C. Crisciani, *Immagini e ruoli della 'vetula' tra sapere medico e antropologia religiosa (secoli XIII-XV)*, in A. Paravicini Bagliani, A. Vauchez (a cura di), *Poteri carismatici e informali: chiesa e società medioevali*, Sellerio, Palermo, 1992, pp. 224-261, specie il § 3.

55. Si noti, solo come esempio, il giudizio di Arnaldo da Villanova circa i *moderni studentes* che spesso, spinti da *malitia complexionis*, *effrenata cupiditas lasciva iuventutis*, *ambitio*, sorvolano i *preambula*, trascurano la necessaria gradualità nello studio, si basano su *solis theoricis* e si attestano immediatamente *in universalibus*: sono del tutto privi di esperienza e della *practica sollicitudo* indispensabili al medico, e dunque tanto più da promuovere nello studente di medicina (*Tractatus de intentione medicorum*, M.R. McVaugh (ed.), AVOMO V.1, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2000, pp. 97-98).

56. Da un anonimo commento al *De Anima*, in Bianchi, *Aristotele fu un uomo*, p. 120.

57. Si tratta dell'ultima parte del testo, da attribuirsi in realtà ad Avicenna.

ga experientia versetur temporis [...]. Ideo Philosophus, tunc iuvenis et sicut universalis, et cognitione huiusmodi experientiae carens, sola ratione motus, probavit hanc artem non esse veram". Ma nella sua vecchiaia (quella stessa età, debole ma salda insieme, che 'Aristotele' denuncia all'inizio del *Secretum*), il Filosofo, "effectus senex, eam subtilissime inquisivit [...] et ipsam cum ratione possibili perpendit. Naturam et ipsam experientiam habuit, et oculis vidit, et manibus tetigit". Ritornò pertanto Aristotele sul proprio giudizio erroneo giovanile, lo corresse e scrisse allora non solo il *Secretum* per Alessandro (così importante in alchimia) ma anche un altro testo alchemico, purtroppo (per Bono e per noi) perduto[58].

Mentre così Pietro Bono risolve un suo problema, circoscritto ma per lui troppo inquietante, del conflitto di opinioni opposte espresse da un così prestigioso autore sul tema che gli sta a cuore (e rispetto a cui comunque alcune dottrine di Aristotele sono irrinunciabili), conferma sinteticamente anche il carattere e il valore operativo, esperienziale, non 'universale' ma articolato in sperimentati, utili, particolari precetti, verificati da un vecchio e famoso sapiente, che il *Secretum* doveva rivestire per i suoi lettori. Del resto, è proprio Aristotele ad aver sostenuto che la vecchiaia comporta – almeno – i vantaggi indubbi di accumulo di esperienza e saggezza[59]. Lo rileva altrove anche Baco-

58. Cfr. Pietro Bono da Ferrara, *Pretiosa margarita novella*, in J.J. Manget (ed.), *Bibliotheca Chemica Curiosa*, 2 voll., Genevae, 1702, I, pp. 14, 32, 79d-80a per l'intera valutazione sul *Secretum*; cfr. C. Crisciani, *Aristotele, Avicenna e 'Meteore' nella 'Pretiosa margarita' di Pietro Bono*, in C. Viano (a cura di), *Aristoteles Chemicus. Il IV libro dei 'Metereologica' nella tradizione antica e medievale*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2002, pp. 165-182.

59. Che la vecchiaia porti abbondanza di esperienza e speciale attenzione per l'utilità è convinzione ricorrente, applicata non solo ai patriarchi, ad Aristotele, ma anche ai 'moderni': tali 'doni' sono riconosciuti, ad es., a Nicolò Falcucci, medico della fine del sec. XIV autore dei diffusi *Sermones medicinales* (cfr. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica, ms. Vat. Lat. 2445, explicit del *Tractatus sextus*: "Nota quod in quousque loco operum clarissimi huius magistri Nycolay habetur hoc verbum de utilibus, vel utile vel utilitas [...] Fuit enim magister Nycolaus magnus experimentator et antiquus et multa vidit, vixit enim [...] fere centum viginti annis"). Del resto il medico Michele Savonarola (sec. XV) avverte, elencando le doti e i costumi dei medici, quanto sia opportuno che essi adottino *seniles mores*: ma anche "Senilis itaque facies sit, senilis toga, gravis senilisque incessus" (*Practica maior*, Venezia, 1559, f. 12r). Questi valori congiunti, variamente declinati, compaiono nell'antropologia religiosa della vecchiaia in numerosi pensatori: di particolare rilievo è il commento di Tommaso all'*Epistola ad Titum*. Essi inoltre spiegano non solo perchè gli antichi, spesso anche tanto più longevi, siano stati tanto sapienti in quanto *experti (*cioè gratificati di lunghi anni di sperimentazioni), ma anche le capacità conoscitive e soprattutto operative solo apparentemente strabilianti dei demoni: che sono non miracoli, non frutto di doni speciali ma semplice esito della loro lunghissima esperienza (cfr. ad es. *Thomae de Chobham Summa Confessorum*, F. Broomfield (ed.), Nauwelaerts, Louvain, 1968, p. 474: "[...] demones habent multam scientiam de rebus naturalibus, tum propter nature sue subtilitatem tum propter dierum suorum multitudinem"). La tematica è diffusa e topica, in particolare quella relativa all'esperienza dei demoni, che è già presente nelle *Etimologie* di Isidoro di Siviglia.

ne[60], richiamando gli stessi testi aristotelici di cui si servirà Bono – *De Anima* ed *Etica* —, ricordando che 'nos senes' siamo molto più dotati di saggezza e di capacità di giudizio e *consilium* poichè "sumus exercitati in sapientia"[61]; i giovani, imprudenti, son tali "quia non sunt experti per longitudinem temporis". E la stessa Scrittura conferma, e in un senso molto più generale e profondo, che "in antiquis est sapientia".

Aristotele ermetico

Tra questi *antiqui* – i vecchi, o coloro che sono molto lontani da noi nel tempo – emerge, certo nel *Secretum,* Ermete, che ha un ruolo significativo anche nelle glosse di Bacone[62]. Si sa della circolazione e dell'apprezzamento dell'*Asclepius* tra i Padri e in seguito, specie dal sec. XII; del valore conferito al testo per la sua consonanza con verità cristiane, che qui risultano adombrate o anticipate; si sa anche del rilievo dell'ermetismo – sia 'filosofico' che 'tecnico' – tra pensatori inglesi di orientamento agostiniano nel sec. XIII: e Ruggero Bacone non fa eccezione[63]. Infatti, nella sua concezione di un'unica rivelazione – insieme religiosa e sapienziale, vera e piena ma da 'esplicare' indefinitamente – data da Dio all'inizio dei tempi[64], la figura del sapiente Ermete spicca[65] tra i primi filosofi in varie genealogie di sapienti e in diversi contesti in cui si mostra l'e-

60. *Opus tertium*, pp. 63-64.

61. Cfr. anche SS (glossa di Bacone), p. 131: "Etas vero ultima est conditiva legum propter perfeccionem sapiencie que in illa viget [...]".

62. Sui rapporti tra Bacone e l'ermetismo cfr. almeno G. Molland, *Roger Bacon and the Hermetic Tradition in Medieval Science*, in *Vivarium*, 31 (1993), pp. 140-160; A. Sannino, *La tradizione ermetica a Oxford nei secoli XIII e XIV: Ruggero Bacone e Tommaso Bradwardine*, in *Studi filosofici*, 18 (1995), pp. 23-56; Ead., *Ermete mago e alchimista nelle biblioteche di Guglielmo d'Alvernia e Ruggero Bacone*, in *Studi medievali*, 3a s., 41.1 (2000), pp. 151-209; cfr. anche T.A. Orlando, *Roger Bacon and the 'Testimonia Gentilium de secta christiana'*, in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 43 (1976), pp. 202-18.

63. L'elenco delle ricorrenze ermetiche reperibili in Bacone è in Sannino, *La tradizione ermetica*, p. 56.

64. Cfr. *Opus Maius*, J.H. Bridges (ed.), II, p. 33: la sapienza "[...] in sacra scriptura totaliter continetur, per ius canonicum et philosophiam explicanda, et expositio veritatis divinae per illas scientias habetur [...]. Quoniam ab uno Deo data est tota sapientia et uni mundi, et propter unum finem".

65. La sua presenza (e quella di Avicenna) è particolarmente sottolineata (con chiaro riferimento all'*Asclepius*) nella prima parte della *Moralis Philosophia*, E. Massa (ed.), Thesaurus Mundi, Verona-Zurigo, 1953, dove vengono elencati vari elementi della fede cristiana di cui i filosofi ebbero intuizione, rivelazione, illuminazione. Spiace, ed è sconveniente – rileva Bacone (p. 20) – che "aliqui nituntur aliquando obfuscare sententias catholicas in libris philosophorum repertas; sed gaudenter debemus eas recipere in testimonium nostre fidei, et quia certum est eos hec habuisse per revelationem factam eis et sanctis patriarchis et phylosophis [...]".

videnza delle intuizioni-illuminazioni religiose dei saggi pagani[66]. Nelle opere composte tra il 1250 e il '70 i ricorsi ad Ermete sono sia (nell'*Opus Maius* e nella *Metaphysica*) di tono profetico e morale (Ermete è tra i filosofi che hanno approfondito la *scientia morum*, e ci si riferisce soprattutto all'*Asclepius*); sia di carattere religioso-morale e scientifico-tecnico: appunto nel commento baconiano al *Secretum*.

Ma è nel *Secretum* stesso che proprio 'Aristotele' si rifà più volte a Ermete con ammirazione, rispetto e deferenza. Al *Magnus doctor Hermogenes*[67] va ascritto un saggio invito ai governanti circa la parsimonia e non bramosia dei possessi dei sudditi; sempre il *doctor egregius Hermogines* aborre – citando Isaia e Paolo *ai Romani*[68] – l'omicidio per vendetta: la condanna spetta solo alla giustizia del Creatore; ancora Ermogene testimonia della presenza, accanto a ciascuno, di due "spiritus custodientes et scientes opera tua cuncta", che le riferiscono al Creatore: ciò di per sè dovrebbe tenerci lontani dal compiere il male; sempre *Hermes* dà indicazioni sulla forma migliore di *consilium*. Infine, a proposito di talismani e anelli incisi e delle loro proprietà mirabili, 'Aristotele' li definisce frutto dell'"operacio Hermogenis regis sapientissimi'. Come si vede, si tratta di riconoscimenti della rettitudine morale, della saggezza, della profonda religiosità e, da ultimo, della perizia operativa, efficace e non malefica, di Ermete. Ma il più ampio e significativo riferimento a Ermete (nel *Secretum* e nelle glosse baconiane) riguarda il 'massimo dei segreti', la *gloria inestimabilis*, il processo di trasmutazione alchemica, che con ogni cautela viene rivelato ad Alessandro in due luoghi del testo. Il primo[69] ha un carattere più farmacologico, e concerne un preparato di assai complessa composizione, di articolata fattura e di ampie virtù (*magna medicina*, detta anche *thesaurus philosophorum)*: consentirà ad Alessandro di 'non indigere medico tempore toto vite tue'. 'Aristotele' stesso non sa dire chi ne sia stato l'inventore, ma ipotizza alcuni nomi, tra cui quelli di *Hermogenes* e di Enoch[70]: "Quidam

66. Per quelle ascrivibili a Ermete, cfr. A. Sannino, *La tradizione*, specie pp. 30-36.

67. Cfr. SS, pp. 44, 55-57, 135, 162.

68. Cfr. SS, p. 56 (glossa di Bacone): "Considerandum est quod Aristotiles et ceteri magni philosophi legerunt Vetus Testamentum et edocti sunt a prophetis et ceteris sapientibus Hebreis [...] Unde non est mirum quod hic accipit auctoritatem Isaie et alibi in hoc libro, et in morali philosophia accepit documenta Salomonis et aliorum. Sic enim Plato usus est illo *Exodi* 'Ego sum qui sum', et Avicenna in 10. *Methaphisice* accepit auctoritates Scripture".

69. Cfr. *ibid*., pp. 98-99.

70. Il rapporto tra Ermete ed Enoch, e la triplicità di Ermete sono dati complessi anche testualmente: mi limito qui a rinviare a C. Burnett, *The Legend of Three Hermes and Abu Ma 'shar's Kitab al-ulus*, ora in Id., *Magic and Divination in the Middle Ages*, Variorum, Aldershot, 1996, (V), 231-234. Ricordo anche il prologo – molto simile al prologo del coevo *Liber de sex rerum principiis*, edito da T. Silverstein in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 22 (1955), pp. 217-302 – attribuito a Roberto di Chester e preposto alla sua tradu-

siquidem volunt et affirmant quod Enoch novit hoc secretum per visionem. Volunt enim dicere quod iste Enoch[71] fuit magnus Hermogenes quem Greci multum laudant, et ei attribuunt omnem scientiam secretam et celestem". Qui Bacone non commenta, e il testo prosegue elencando le complicate ricette, i rari ingredienti con cui si confeziona la *magna medicina* e i molti malanni che essa guarisce, chiudendo così la parte seconda del *Secretum* dedicata appunto a dietetica e farmacologia, chiusa che fa da cerniera alla terza parte, propriamente alchemica. Qui invece il riferimento a Ermete è molto più consistente, tanto che viene riportata nel testo una versione integrale della *Tabula smaragdina*[72] , scritta appunto – *optime prophetando*[73] - dal 'pater noster Hermogenes qui triplex est in philosophia'[74]. E qui, a proposito del necessario adombramento che deve salvaguardare dagli indegni il massimo dei segreti, Bacone glossa rilevando che tale atteggiamento "eis inspiravit Deus ut soli sapientissimi et optimi eam (scl. scientia alchimie) percipiant propter bonum reipublice procurandum"[75]. Dio dunque non solo rivela il segreto alchemico 'per visionem' ai suoi prescelti, ma ingiunge cautela e li guida anche su come preservarlo.

Ma – a parte il nesso sacrale tra rivelazione divina e segreto iniziatico (ribadito anche in altri numerosi passi del *Secretum*)- la tonalità ermetica del

zione del sec. XII del *Liber de compositione Alchimie* di Morieno (ed. in Manget, I, p. 509): "Legimus in Historiis vetrum divinorum tres fuisse Philosophos, quorum unusquisque Hermes vocabatur. Primus autem illorum fuit Enoch [...] Secundum vero fuit Noe [...] Eorum autem tertius fuit Hermes, qui post diluvium in Aegipto regnavit [...] Iste autem [...] dictus est Triplex, propter trinam virtutum collectionem, sibi videlicet a Domino Deo attributam. Erat autem iste Rex, et Philosophus et Propheta. Iste vero fuit Hermes, qui post diluvium omnium artium et disciplinarum, tam liberalium quam etiam mechanicarum, primus fuit inventor et editor".

71. La connessione tra Enoch ed Ermete è anche dovuta alla comune attribuzione del testo *De quindecim stellis*, e alla fama di Enoch come astrologo e operatore di magia legata al diffuso *Liber Enoch*: cfr. Thorndike, *A History of Magic*, I, pp. 340-347.

72. La *Tabula* è un breve, famoso testo attribuito a Ermete, fondativo nelle tradizioni alchemiche e influente per secoli; di tono ispirato e sapienziale, di contenuto cosmologico-alchemico, il testo definisce in pochi aforismi i rapporti di corrispondenza tra macro e microcosmo e quelli di circolarità tra 'alto' e 'basso' nel cosmo e nell'*opus* alchemico.

73. Sui vari sensi del rapporto tra profezia e alchimia, qui chiaramente enunciato, cfr. C. Crisciani, *'Opus' and 'Sermo'. The Relationship between Alchemy and Prophecy (12th-14th Centuries)*, in *Early Science and Medicine*, 13 (2008), pp. 4-24.

74. A differenza dell'usuale interpretazione della triplicità di Ermete (re, filosofo, profeta), qui nella glossa (p. 115) Bacone la riporta tutta in ambito filosofico: "[...] quia fecit, scilicet, naturalem, moralem et methaphisicalem [philosophiam]". E' una interpretazione anomala (ripresa però, meno esplicitamente, da Bradwardine, che definisce nel *De causa Dei* così: "Hermes, Mercurius Triplex, Trismegistus Triplex in philosophia ter maximus, Rex Aegipti, Philosophus et Propheta"), dove la più vulgata lettura della triplicità è quella indicata qui alla nota 70.

75. SS, p. 117.

testo emerge anche da più generali e rilevanti concezioni che 'Aristotele' evidentemente condivide. Così è per la forma di dialogo affettuoso e intimo tra maestro e discepolo che, pur nella forma epistolare, tuttavia il testo mantiene; così è per la concezione di armoniche e sfruttabili (ad esempio nella confezione di talismani) corrispondenze di forze e influenze tra macro e microcosmo; o ancora per la collocazione dell'uomo, nobilissimo animale, al centro del creato[76] ("Mundus est hortus seu viridarium"[77]). L'uomo è visto come concentrato mirabile dei vari componenti del mondo, ma è dotato di un'anima superiore, angelica[78]: l'uomo cioè è come posto sul confine tra due piani, capace di governare il primo ma destinato ad ascendere al secondo. Così è, infine e più in generale, per un orientamento -non tematizzato ma esplicito, e che anzi dà senso, in realtà, a tutto il *Secretum* – che affida all'uomo, purchè sapiente, saggio, pio, il compito di 'prendersi cura del mondo', e comunque di intervenirvi responsabilmente e di modificarlo. Tenuto conto di questi elementi[79], il *Secretum*, che non fa certo parte del *corpus hermeticum* in senso proprio, rientra però nella tradizione ermetica latina; e 'Aristotele'[80], che si è riferito qui a Ermete come a *pater noster*, si inserisce consapevolmente in una genealogia di profeti e illuminati da speciali rivelazioni.

Aristotele profeta

Ma del resto, anche senza la dichiarazione esplicita di questa filiazione, nel *Secretum* 'Aristotele' è definito profeta, o allievo di profeti, più volte e in più sensi: sia nel senso di conoscere eventi futuri, sia soprattutto nel senso di conoscere pienamente cose nascoste, troppo profonde, *occulta*. Già nel prologo

76. Cfr., ad es., SS, p. 143: "Scias ergo quod non creavit Deus gloriosus creaturam sapientiorem homine, et non colligit in aliquo animalium consuetudinem vel morem quem non invenies in homine"; e p. 132: "Quando ergo creavit Deus altissimus hominem et fecit eum nobilissimum animalium, ei precepit, prohibuit, punit, remunerat eum[...]".

77. SS, p. 126.

78. Cfr. *ibid.*, p. 60: "O Alexander, serva tuam nobilissimam animam superiorem et angelicam, quia comendata est tibi non ut dehonestetur set ut glorietur. Non sis de condicione et genere immundorum set de numero sapientium".

79. Cui si può aggiungere il provvidenziale, avventuroso (e topico) ritrovamento del testo del *Secretum*, confuso insieme ad altri nel tempio: cfr. qui nota 43, e P. Festugière, *La Révélation d'Hermes Trismégiste*, I, Gabalda, Paris, 1950, pp. 319-324.

80. Ricordo che nella cronaca – strutturata a sezioni biografiche – di Girgis al Makin (autore copto cristiano del sec. XIII che scrive una storia dalla creazione fino al 1260) si afferma che Aristotele tradusse in greco tutti i libri di Ermete e spiegò tutte le varie 'scienze, la saggezza e la dottrina' che da essi promanavano; le divulgò e insegnò anche, ritengono alcuni, appunto nel *Secretum*, che sarebbe dunque una *summa* e compendio degli insegnamenti di Ermete (cfr. R. Steele, *Introduction* alla sua edizione del *Secretum*, pp. XII, XXIII).

'cuiusdam doctoris in commendacione Aristotelis'[81] si afferma che "[...] multi philosophorum reputabant ipsum de numero prophetarum"; e – segnala poi lo stesso 'Aristotele' parlando della giustizia – "in justicia eciam missi fuerunt prophete sanctissimi": essi sono tra quelli che Dio ha creato, appunto per e con giustizia, per condurre le creature a Lui[82]: sono dunque intermediari tra Dio e gli uomini. E infatti – anche a voler minimizzare la portata di un lessico certo esuberante circa questi rapporti – il *Secretum* non difetta certo di espressioni che fanno riferimento a richieste di illuminazione (che cada copiosa su Alessandro), a rendimento di grazie per averle ricevute (da parte di 'Aristotele'), a rivelazioni concrete che 'Aristotele' passa/rivela ad Alessandro dopo essere stato illuminato da Dio[83].

Questa funzione mediatrice ovviamente richiede doti spirituali e speciale disciplina: tra le condizioni infatti che 'fanno un profeta' è indispensabile la cura per mantenere l'anima lontana da desideri lascivi e carnali e sempre capace di dominare il corpo; è necessario che egli conservi ben viva la *virtus flammea existens in corde* e renda così sempre più chiaro l'intelletto: i veri profeti, infatti, "probati sunt in hoc mundo purissimi intellectus et vere visionis"[84]. Più connessa a profezia intesa come conoscenza di *occulta* è la dichiarazione di 'Aristotele' circa la sua propria perizia nell'arte dei talismani: egli la tramanda ad Alessandro "secundum quod philosophi mihi commiserunt scientiam eam, quam qui possiderunt ocultaverunt [...] quia habuerant revelacionem et prophetaverunt in ipsam et prosperati fuerunt [...]"[85].

Filosofi come profeti e profeti filosofi[86]. Entriamo qui nella complessa teoria di Bacone circa la concezione di una rivelazione – religiosa e sapienziale – che appare provvidenziale e di portata assai larga, e che egli illustra in varie opere, nelle quali, tra l'altro, spesso rinvia proprio all'*auctoritas* del *Secretum*.

81. SS, p. 36; cfr. qui nota 44; il testo poi così prosegue: "Invenitur etiam in antiquis codicibus Grecorum quod Deus excelsus suum angelum destinavit ad eum dicens: Pocius nominabo te angelum quam hominem". Cfr. anche W. Hertz, *Die Sagen vom Tod des Aristoteles*, in Id., *Gesammelte Abhandlungen*, F. von der Leyen (ed.), Cotta, Stuttgart-Berlin, 1905, p. 312-412.

82. *Ibid.*, p. 123.

83. Cfr. ad es. *Ibid.*, pp. 40, 41, 42: cfr. un caso tipico di concentrazione di illuminazione, rivelazione, linguaggio enigmatico e segreto a proposito di un comportamento politico (pp. 41-42): "Ego (Aristoteles) sane transgressor essem tunc divine gracie et fractor celestis secreti et occulte revelacionis. Eapropter tibi, sub attestacione divini judici, istud detego sacramentum eo modo quo mihi est revelatum [...]"; infatti si tratta di un "secretum antiquorum philosophorum et iustorum consilium quos gloriosus deus preelegit et eis suam scientiam commendavit".

84. *Ibid.*, p. 164.

85. *Ibid.*, p. 162.

86. Per un intreccio analogo, però tra alchimisti-filosofi e profeti, e senza esplicito riferimento a questo nesso in Bacone, cfr. Pietro Bono, *Pretiosa margarita novella*, specie pp. 29-30,34, e Crisciani, *'Opus' and 'Sermo'*, specie § 3.

E' una rivelazione-illuminazione provvidenziale – perchè riguarda dati relativi e necessari alla salvezza –, ed è totale, visto che è unica e tutti ne hanno necessità. A questi dati i pagani sapienti sono giunti 'per revelationem magis quam per rationem'. Tale rivelazione si dispiega però anche secondo particolari movenze storiche: lo conferma l'Apostolo: "Deus enim illis revelavit, sed magis patriarchis et prophetis, de quibus constat quod revelationem habuerunt, a quibus philosophi omnia didicerunt [...]. Nam patriarche et prophete non solum divina tractabant theologice et prophetice, sed phylosophice [...]"[87].

E dunque quasi tutti i *philosophi infideles* ebbero notizia – contemporaneamente – sia di *magnalia sapiencie* sia di *preambula fidei*[88]. Il che dà conto del loro sapere, da un lato, e fornisce elementi, dall'altro, *in consolacionem fidei nostre*: li ricevettero o per diretta rivelazione o, storicamente, dagli insegnamenti degli Ebrei, patriarchi santi e profeti[89], a loro volta gratificati di rivelazioni. 'Aristotele' non fa eccezione[90]; e anzi personalmente conferma – anche a

87. Cfr. *Moralis philosophia*, p. 10; il testo prosegue con un lungo e dettagliato elenco di verità cristiane, anche molto puntuali, conosciute ed espresse – a loro modo, ma ben riconoscibili, e anche testimoniate – dai filosofi antichi. Non è il caso qui di approfondire tutti gli aspetti di questa rivelazione, già data da sempre ma continuamente da esplicare e chiarire, insieme scientifica e religiosa (dato che la *sapientia* è una), e che conferisce al processo storico che Bacone delinea i caratteri di una *philosofia perennis*, e, al tempo stesso, di un continuo illimitato 'progresso all'indietro', verso le origini della rivelazione stessa. Mi limito alle notazioni – del resto coerenti con le sue più ampie trattazioni – espresse da Bacone nelle glosse al *Secretum* (in particolare mi riferisco alle glosse di pp. 36-37 e 62-63).

88. SS (glossa di Bacone), p. 37.

89. *Ibid.*, p. 62 (glossa di Bacone) "[...] infideles philosophi non invenerunt hanc scientiam [scil. Astronomiam][...], set Deus dedit eas suis sanctis et justis Hebreis, a quibus omnes philosophi infideles habuerunt omnium scientiarum principia". L'itinerario, qui come in altri luoghi baconiani, è storicamente scandito così (seguendo in parte Flavio Giuseppe): da Dio agli Ebrei, da essi agli Egiziani (tramite Abramo, Mosè e Salomone in particolare), e di qui ai Greci (tramite anche Ermete).

90. SS (glossa di Bacone, che qui riassume convinzioni circa i *preambula fidei* espresse più ampiamente in altri testi), p. 37: "Nam Plato expressit Trinitatem, sicut docet Augustinus libro *De civitate Dei*, et alii doctores hoc firmant, et multa nobilia sensit de Deo et angelis et vita futura. Aristoteles vero, discipulus Platonis set longe trasgrediens magistrum suum, dicit in principio Celi et mundi sic: 'Magnificamus adorare deum unum et trinum eminentem proprietatibus eorum que sunt creata. Nam hunc numerum trinitatis extraximus a natura rerum: omne enim et totum et perfectum ponimus in tribus, scilicet in principio, medio et fine'. Pater est principium, filius est medium, Spiritus sanctus finis. Set licet hec tria nomina – Pater et Filus et Spiritus Sanctus – non expressit hic, tamen in lege sua vel alibi presumendum est quod hec percepit quia in lege sua habuit tres oraciones et tria sacrificia ad honorem Trinitatis. Et Plato expressit patrem et paternam mentem et utriusque amorem mutuum, ut sancti docent. Multo ergo magis Aristotiles, ejus sectator in omnibus veris et ad majora perveniens, credidit beatam Trinitatem". Anche nel *De Vetula* dello ps. Ovidio (edito da P. Klopsh, Brill, Leiden - Köln, 1967, p. 276), si attribuisce ad Aristotele una valorizzazione, ma 'inconsapevole', della trinità: "[...]Sic dixit, nescio cuius/philosophi zelans vestigia sive prophete/ Dixit, quod trinus, nec dixit, quomodo; solum/ dixit, quod sic est, qui

suo specifico 'etnico' privilegio – questa divina genealogia – qui propriamente scientifica – a proposito del *regimen*[91] *sanitatis,* che costituisce la seconda (e forse più diffusa[92] e utilizzata) parte del *Secretum.*

numquam credulitatis/ incessisse via visus fuit, usus ubique/ aut rationibus aut cogentibus argumentis./ Hic autem nulla fultus ratione, velut si/ texeret historiam, solum sic esse canebat,/ et quasi per calamum plumbi fortasse locutus/ spiritus est per eum, vesanaque pectora verbum/ evomuere novum, quod non conceperat ipse, ac si nec super hoc omnino tacere valeret/ nec, quod dicebat, plene conoscere posset (cfr. anche P.B. Rossi, *'Odor suus me confortat'*, pp. 104-105)**.** Tali considerazioni rinviano a *De Coelo*, I, 1: "Ciò che è divisibile in parti sempre divisibili è un continuo. Ciò che è divisibile in tutti i modi è un corpo. Ciò che, entro la grandezza, è divisibile secondo una dimensione è una linea, ciò che è divisibile secondo due è una superficie, ciò che è divisibile secondo tre un corpo; non c'è altra grandezza oltre a queste, perché le tre dimensioni sono tutte le dimensioni e 'tre volte' equivale a 'in tutti i modi'. Infatti, come invero dicono i Pitagorici, il tutto e i tutti sono definiti dal tre: fine, mezzo e inizio hanno il numero di ciò che è un tutto, ma il loro numero è la triade. Perciò noi, avendo ripreso dalla natura questa triade, quasi come sua legge, anche nelle cerimonie di culto degli dei ci serviamo di questo numero" (tr. it. di F. Franco Repellini, che vivamente ringrazio).

91. SS, p. 66: "Et Deus excelsus et gloriosus ordinavit modum et remedium ad temperanciam humorum et conservanciam sanitatais [...] et revelavit ea sanctis prophetis servis suis et iustis prophetis suis, e quibusdam aliis quos preelegit et illustravit spiritu divine sapiencie, et dotavit eos dotibus sciencie. Ab istis sequentes viri philosophi philosophie principatum et originem habuerunt: Indi et Perses et Greci et Latini ab istis hauserunt, et scripserunt artium et scientiarum principia et secreta [...] Scire tamen debes quod Deus excelsus inter ceteros philosophos Grecos magis inflammavit ad sciencias inquirendas et rerum naturalium genera cognoscenda".

92. Cfr. qui, note 26, 47. Alcuni tra gli 'artisti', nel commentare i *libri naturales* di Aristotele, specie i *Parva naturalia*, lamentano la mancanza di uno o più libri di medicina di Aristotele, che 'dovevano esserci', e si rammaricano per la perdita o per la mancata traduzione di tali testi: in effetti Aristotele in più punti di questi opuscoli accenna a suoi scritti o testi progettati di medicina (*De longitudine*, 464 b 32-33; *De iuventute*, 480 b 28-30; *De sensu*, 436a18; *De partibus animalium*, 653 a 9-10). Pietro di Auvergne, ad es., ritiene che Aristotele avrebbe scritto "[...] de sanitate autem et egritudine in libro separato, et similiter de nutrimento et nutribili, qui libri nondum pervenerunt ad nos": cfr. M. Dunne, *The commentary of Peter of Auvergne on Aristotle's 'On Length and Shortness of Life'*, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 69 (2002), pp. 153-200 (p. 174). Il *Secretum* – per chi ne accetta l'autenticità – colma in gran parte questa lacuna, per di più fornendo titoli di altre opere di medicina pratica 'aristoteliche' (cfr. SS, p. 98, dove 'Aristotele' rinvia ad un suo *De aquis* e un suo *De medicinis compositis*, oltre che (a p. 114) a *De lapidibus* e *De plantis*, segnalati come utilissimi ai medici). Anche il commentatore del *De pomo* esaminato da P.B. Rossi attribuisce l'uso del pomo salutifero alla preparazione medica di Aristotele: "Sed quia Aristoteles fuit medicus curavit (?) nature sue subvenire in quantum potuit, et propter hoc fecit quoddam pomum arte medicinali ex aromatibus, per cuius odorem suos vitales spiritus recuperavit [...]": cfr. Rossi, *'Odor suus me confortat*, p. 116 (qui la mela è diventata molto simile ai 'pomi odoriferi' consigliati dai medici medievali nelle epidemie). Di certo comunque questa competenza medica operativa è uno degli ingredienti più sicuri e importanti su cui si fonda la conclamata perizia dell' 'Aristotele' del *Secretum*.

Aristotele salvato?

Che ne è, infine, secondo Bacone – non sotto il profilo della grandezza dottrinale e spirituale, o della moralità ineccepibile: sono ammirevoli ; ma sotto quello della salvezza individuale- di questi filosofi-profeti così sapienti, dotti, religiosi e pii, e soprattutto illuminati e gratificati di rivelazioni circa dati scientifico-sapienziali ma anche e specificamente su aspetti centrali della fede cristiana? Di questa sembra che essi, sia pure con le necessarie interpretazioni, più che i *preambula* abbiano previsto-saputo pressocchè tutto[93]: impressionante è l'elenco di credenze circa dati di fede già ben radicate in filosofi pagani stilato e documentato da Bacone nella *Moralis Philosophia* e nell' *Opus maius*: Dio e sua natura, Trinità, Creazione, Incarnazione, Concezione verginale, Passione, Giudizio, resurrezione, immortalità dell'anima, punizione e meriti nell'Aldilà, Angeli e Anticristo. Insomma i sapienti Ebrei "non solum in Sacra scriptura fecerunt mentionem de veritate fidei, sed in suis libris philosophicis, et preanuntiaverunt omnia antequam philosophi fuerunt; et ab his tunc philosophi habuerunt omnem sapientiam, sicut Aristoteles, dominus philosophorum, confitetur in libro Secretorum"[94]. Certo, per Bacone questa *perfectio philosophie* non va goduta ed esaltata per se stessa, ma "debet elevari ad statum legis Christianae"; è tuttavia anche innegabile però che, a parte la genealogia sapienziale (più volte ricordata e descritta) di cui sono membri, questi "viri tam boni et tam sapientes, sicut Pytagoras, et Socrates, et Plato et Aristoteles et alii zelatores maximi sapientiae, receperunt a Deo *speciales* illuminationes, quibus intellexerunt multa de Deo, et salute animae"[95].

Bacone dunque – si è visto – si interroga spesso sulla loro illuminazione, sulla provvidenzialità della loro presenza storica, e infine sul loro destino. Quanto al primo punto, (trattato sia negli *Opus* – più volte – che nella *Moralis Philosophia*: compaiono numerosi i riferimenti al *Secretum*) pare essere quello meno problematico. Bacone è certo che i filosofi hanno parlato di Dio e della Incarnazione (tra l'altro) per illuminazione/rivelazione diretta o indiretta[96]. Infatti "huiusmodi veritatis sunt necessarie humano generi et non est salus homini nisi per notitiam histarum veritatum. Et ideo oportuit quod omnibus salvan-

93. Cfr. *Moralis philosophia*, specie pp. 7-35; *Opus Maius*, specie pp. 225-249. Lo stesso Bacone, raccomandando al papa nell'*Opus minus* (p. 316) la specifica, più accurata lettura di certe parti, forse si accorge dell'abbondanza di conoscenze scientifiche e di dati di fede che ha elencato; gli segnala infatti la parte relativa alla *historia de sapientibus a mundi principio*, che va meditata: altrimenti questi dati che Bacone ha raccolto potrebbero sembrare a prima vista falsi.

94. Cfr. *Opus tertium*, p. 81.

95. *Ibid.*, pp. 80-81 (corsivo mio).

96. Cfr. *Opus tertium*, p. 32: "Placuit autem Deo dare sapientiam cui voluit; nam omnis sapientia a Domino Deo est; et ipse philosophis, tam infidelibus quam fidelibus, eam revelavit".

dis a principio mundi essent huiusmodi veritates notae, quantum sufficit saluti"[97]. Esiste insomma nell'uomo, anche dopo il Peccato e per la immensa generosità divina, una 'naturale' ricettività all'illuminazione (infatti la "lux divina influxit in animo eorum, et eosdem superillustravit: illuminat enim omnem hominem venientem in hoc mundo"[98]), e una conseguente, diffusa, altrettanto 'naturale' tensione dell'anima alla salvezza; così come, per quanto riguarda il corpo e la possibilità di prolungare la vita, l'uomo ha mantenuto – per Bacone – anche nella sua nuova natura decaduta una qualche *aptitudo* all'immortalità di cui godeva: per questo è necessario, e anzi doveroso, che un rimedio a questa attuale, e anomala, *festinatio ad mortem* si cerchi e si trovi[99]. Quei 'salvandi' possono essere potenzialmente tutti, l'umanità intera, cui i filosofi illuminati sono stati di guida; o forse si tratta solo di alcuni, visto che Bacone precisa che certi sapienti conobbero di più, altri di meno circa queste salutifere verità[100]; per non dire che si può già affermare che "multi sapientes famosi in hoc mundo damnati sunt, quia veram sapientiam non habuerunt, sed apparentem et falsam"[101]; e che, comunque e nonostante l'impressionante lista di dati di fede intuiti, occorre "multa addi in philosophia Christianorum, quae philosophi infideles scire non poterant"[102].

E la questione si complica: non è in gioco solo il probema dei gradi di verità salvifica conseguiti od ottenuti, ma di domande che non si possono porre a Dio. Infatti ci può apparire ingiusto – ma giusto insieme, perchè provvidenziale – che i filosofi dediti alla sapienza vera conoscessero "de hac veritate, sive salvarentur sive non". La loro sorte finale di illuminati e 'credenti' non è decisa, ma la loro funzione storica è comunque certa e predisposta dalla provvidenza.

97. *Opus maius*, II, pp. 232-233.

98. *Ibid.*, III, p. 45.

99. Cfr. A. Paravicini Bagliani, *Ruggero Bacone e l'alchimia di lunga vita. Riflessione sui testi*, in C. Crisciani, A. Paravicini Bagliani (eds), *Alchimia e medicina nel Medioevo*, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2003, pp. 33-54 (oltre ai suoi molti altri studi su Bacone e la prolongevità); cfr. anche M. Pereira, *L'oro dei filosofi. Saggio sulle idee di un alchimista del Trecento*, CISAM, Spoleto, 1992, specie cap. IV; C. Crisciani, *Premesse e promesse di lunga vita: tra teologia e pratica terapeutica (secolo XIII),* in *Vita longa*, pp. 61-86; Ead., *Il 'lignum vitae' e i suoi frutti*, in A. Paravicini Bagliani (ed.), *Le monde végétal. Médicine, botanique, symbolique*, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2009, pp. 175-205, specie pp. 194-199.

100. *Opus maius*, III, p. 36: "[...] via salutis est una licet gradus multi, sed sapientia est via in salutem"; certamente la percorrono – eticamente e religiosamente – quei filosofi che "fuerint dediti veritatibus et omni vitae bonitati, contemnentes divitias delicias et honores, aspirantes ad futuram felicitatem quantum potuit humana fragilitas, immo victores effecti humanae naturae [...]" (p. 73); "Sed certum est eas [le Sibille, donne e incolte] recitasse divina, et ea quae de Christo habentur, et de judicio futuro et huiusmodi. Ergo multo magis probabile est quod philosophi sapientissimi et optimi a Deo receperunt huiusmodi veritates" (p. 73).

101. *Ibid.*, III, pp. 36-37.

102. *Ibid.*, III, p. 77.

Essi infatti non seppero queste verità di fede "principaliter propter eos, tamen propter nos": non tanto, cioè, per la loro salvezza ma per la nostra, affinchè il mondo si predisponesse meglio, anche tramite le loro considerazioni profetiche, ad accogliere la fede[103]. Avrà Dio tenuto conto e delle loro credenze e del loro ruolo mediatore e propedeutico, così necessario e da Dio stesso voluto? A questo interrogativo Bacone, che pur incrementa di testo in testo le testimonianze sulle vere credenze dei filosofi e anche sui riti che essi seppero configurare con autentica religiosità, non dà una risposta netta.

Torniamo allora alle due glosse del *Secretum* in cui il problema è affrontato proprio a proposito di Aristotele. Innanzitutto qui viene precisato un aspetto – quello della *gratia* – che altri interlocutori della questione non toccano[104]: Bacone[105] ritiene che 'Aristotele' abbia avuto vere credenze e istituito validi culti divini "secundum graciam datam philosophis"; certo non si può asserire "quod philosophi habuerunt gratiam gratum facientem, quia nescimus secundum hoc quid fecerit eis Deus, tamen scimus quod habuerunt magnam graciam gratis datam, scilicet sapiencie magnalia et mirabiles virtutes quas utinam nos omnes Christiani haberemus". Che ciò sia avvenuto per la nostra salvezza o anche per la loro, la grazia di Dio è scesa comunque abbondante su di loro e li ha gratificati, e tra essi primeggia Aristotele[106]. Di fronte però alla presunta ascesa al cielo di Aristotele in una colonna di fuoco, perfino Bacone non può che restare perplesso, e si mostra deciso. Questa opinione dei filosofi pagani è tra quelle che un Cristiano non può ammettere perchè – molto tradizionalmente – "nisi habuisset fidem Christi revelatam ei, aut fuisset instructus a prophetis, salvari non potuit". Ma – lo si è visto fin troppo – tutto il *Secretum* mostra quanto appunto 'Aristotele' fosse profeta e istruito da profeti, avesse conosciuto il Vecchio Testamento: e ancora in questa glossa Bacone sottolinea

103. *Ibid.*, III, p. 73: "[...] non est mirum si Deus, qui in his minoribus illuminavit, daret eis aliqua lumina veritatum maiorum; et si non principaliter propter eos, tamen propter nos, ut eorum persuasionibus mundus disponeret ad fidem"; cfr. anche *Opus Maius*, II, p. 233 "[...] quatenus mundus prepararetur et disponeretur ad hanc veritatem perfectam, ut facilius reciperetur quando tempus daretur"; e *Opus tertium*, p. 81: "[...] multa intellexerunt de Deo, et salute animae, et forsan magis propter nos Christianos, quam propter eorum salutem".

104. Da quel che so per ora, ne parla nel *Compendiloquium* Giovanni del Galles, per il quale la *perfectio* dei filosofi è *umbratica*, giacchè "Nulla enim perfectio vera sine gratia Dei [...]", cit. in T. Ricklin, *Jean de Galles, les 'vitae' de saint François et l'exhortation des philosophes dans le 'Compendiloquium de vita et dictis illustrium philosophorum'*, in Id. (ed.), *Exempla docent*, p. 220.

105. SS (*Tractatus introductorius*), p. 8; cfr. anche *ibid.*, "Philosophi magni, ut Plato, Aristoteles et Avicenna et huismodi non coluerunt ydola, sed despexerunt ea, et Deum verum more suo coluerunt secundum graciam eis datam".

106. *Tractatus introductorius*, p. 8: qui Aristotele va molto oltre Platone anche per uno speciale culto della Trinità che gli è proprio ed è, secondo Bacone, ben testimoniato.

per l'ennesima volta la sua credenza nella Trinità[107] e in altri dati di fede.

Il dilemma – tra dati 'storici' così ben testimoniati e libertà e giustizia divina – pare insolubile, e Bacone non lo affronta[108]. La sorte finale di Aristotele – come quella degli altri pii sapienti – resta allora affidata alla bontà insondabile di Dio, che comunque fu già così generoso della sua grazia con lui in vita da averlo colmato di doti e illuminazioni speciali:

107. Cfr. qui nota 90.

108. Più risoluta sembra la risposta nella *Summa Halensis* (IV, ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, 1948, 1141a-b, cit. in Imbach, *De salute Aristotelis*, p. 166), dove per altro ai filosofi antichi non si concede una così dettagliata conoscenza dei *preludia fidei* e verità di fede, come invece Bacone insiste a fare (giacchè ciò è indispensabile alla sua concezione di una sapienza originaria unitaria), e dove la salvezza è semplicemente e direttamente dipendente dalla volontà divina: "Queritur ergo de philosophis utrum omnes sunt damnati universaliter. Eis enim sacramentum incarnationis non fuit revelatum. Quod non sint iuste damnati, probatur sic: nullus peccat in eo quod vitare non potest; sed haec ignorantia de Deo incarnando erat eis invincibilis, quia certificati non erant per revelationem nec poterant venire in cognitionem huius rei per naturalem rationem; ergo hoc ignorando non peccaverunt". Ma qui, seguendo Paolo, si deve in primo luogo distinguere tra buoni e cattivi filosofi: "De bonis vero sic credo quod eis facta fuerit revelatio, vel per Scripturam, quae apud Iudaeos erat, vel per prophetiam vel per internam inspirationem, sicut fuit de Iob et amicis eius". Anche la posizione di Robert Holcot sembra più semplice: "[...] de istis philosophis aut mundi sapientibus quidam in divino cultu secundum aliquos ritus et protestationes perstiterunt et salvati sunt: sicut constat de Job et de Socrate, Platone, Aristotele (*Super quattuor libros Sententiarum questiones*, Lyon 1505, cit. in S. Williams, *The 'Secret of Secrets'*, p. 276). Per le varie e articolate posizioni di Tommaso cfr. Imbach, *De salute Aristotelis*, pp. 163-66: basata sul rapporto tra fede implicita ed esplicita circa la venuta di Cristo è la risposta tommasiana in *Summa Theologiae*, *Secunda secundae*, Questio 2, 'De actu interiori fidei', art. 7, ad 3 (in *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, ed. Leonina, vol. 8, ex Typographia Poliglotta, Romae, 1895, p. 35): "Ad tertium dicendum quod multis gentilium facta fuit revelatio de Christo: ut patet per ea quae praedixerunt [...]. Si qui tamen salvati fuerunt quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide Mediatoris. Quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos [...]".

> [...] quod sufficientem fidem habuerunt non debemus ponere, nec tamen debemus affirmare dampnacionem aliquorum dignissimorum virorum, quia nescimus quid fecerit eis Deus [...][109].

Bacone non sa o non vuole dire dunque se Aristotele fu quasi-cristiano, o comunque sia stato salvato. Sa però che merita di essere imitato e intende farlo, perchè coglie con certezza il valore di questo 'suo' libro, provvidenziale e prezioso (e, questo sì, 'reso cristiano' da Bacone': con le glosse e soprattutto per l'uso che intende farne). E conta appunto di servirsene[110], non senza però averne universalizzato i fini e la portata: destinatario non è più infatti un individuo, il principe macedone, ma la Cristianità intera. Il vincolo tra sapere, fare e potere (nelle sue varie forme) è il tema più generale e profondo del *Secretum*, ed è questo veramente il fondamentale, prezioso segreto, il *thesaurus* rivelato da Dio. Bacone intende rendere di nuovo efficace e operativo quel vincolo, e

109. SS, p. 37. Paradossalmente, la risposta più incerta di Bacone pare dipendere proprio dalla eccessiva quantità di prove che egli ha ammassato sulla fede 'quasi-cristiana' dei sapienti filosofi, che porterebbe ad affermare una loro sicura salvezza: ma ciò contrasta troppo con alcuni prerequisiti insondabili nelle loro anime e soprattutto con l'imprescrutabile decisione divina.

110. Non sarà l'unico; ad un livello certo più circoscritto (non la cristianità, ma la signoria estense di Ferrara), Michele Savonarola, ad es., considera il suo rapporto coi signori in questa stessa prospettiva, e organizza i suoi testi medici in volgare (per lo più a loro dedicati) seguendo quasi lo schema del *Secretum*, che ben conosce (cfr. C. Crisciani, *Histories, Stories, 'Exempla', and Anecdotes: Michele Savonarola from Latin to Vernacular*, in G. Pomata, N. Siraisi (eds), *'Historia'. Empiricism and Erudition un Early Modern Europe*, The MIT Press, Cambridge (MA), 2005, pp. 297-324, specie pp. 301-302; Ead., *Nota introduttiva* in C. Crisciani, G. Zuccolin (a cura di), *Michele Savonarola. Medicina e cultura di corte*, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2011, pp. VII-XXII; G. Zuccolin, *Michele Savonarola, 'medico humano'. Lo 'Speculum phisionomie'*, tesi di dottorato, Università di Salerno, a.a. 2005-2006, specie cap. II .2). Savonarola ritiene inoltre che secondo vincoli simili a quelli tra Aristotele e Alessandro si fosse condotto già Pietro d'Abano: "[...] cum plerosque philosophos ingenio et doctrina prestantissimos videbam libros de phisionomia acuratissime scriptos reliquisse et eos principibus illustrissimis et summa gloria preditis transmissos esse: nam et Aristotelem Alexandro et Petrum Abbanensem concivem meum Bardaloni Bonacosso principi mantuano multa antea phisionomie precepta detulisse legimus [...]" (*Speculum phisionomie*, ms. Venezia, Biblioteca Marciana, Lat. VI, 156 (2672), f. 41ra; cfr. anche Agrimi, *'Ingeniosa scientia nature'*, p. 12). Questo aspetto della 'fortuna' del *Secretum,* inteso come modello di rapporti di patronage scientifico, resta ancora però da indagare; così come risulta difficile valutare il ruolo che Bacone può aver avuto nell'eventuale diffondersi di questo modello, visto che sembra arduo anche rintracciare l'influenza che i suoi scritti possono aver esercitato (non mi pare cioè che siano disponibili studi sulla 'fortuna' di Ruggero Bacone, nel medioevo e nella prima modernità: cfr. però ora A. Power, *A Mirror for Every Age: The Reputation of Roger Bacon*, in *English Historical Review*, 121 (2006), pp. 657-92; J. Hackett, *The Reception of Roger Bacon in the 13th Century and in Early Modern Period*, in M. Hochmann, D. Jacquart (eds.), *Lumiere et vision dans les arts, de l'Antiquité au XVIII^e siècle*, Droz, Ginevra, 2011, pp. 149-162).

contribuire così, proseguendo egli stesso la serie di interventi provvidenziali, al salvamento della *res pubblica fidelium*[111].

111. Nel corso del 2010 (e quando questo saggio era già stato consegnato) si sono svolti alcuni convegni su temi connessi in vario modo alla mia ricerca (e in parte anche legati, con diverse angolature, alle problematiche affrontate complessivamente in questo volume): *'Princeps philosophorum, pater philosophiae'. Platone nell'Occidente tardo-antico, medievale e umanistico*, Salerno, 12-13 luglio 2010; *Les légendes des savants et des philosophes au Moyen Age et à la Renaissance*, Tours, 16-18 settembre 2010; *L'antichità classica nel pensiero medievale*, Trento, 27-29 settembre 2010; i rispettivi atti sono in corso di stampa. Segnalo in particolare, in relazione ai temi qui trattati, il contributo (Tours) di D. Juste sulla 'leggenda' di Aristotele astrologo; e i contributi (Trento) di L. Valente su Abelardo; di G. Fioravanti e T. Ricklin su Dante; di S. Negri su *La quaestio 'De salvatione Aristotelis' del tomista Lamberto da Monte*.

Sauver le Dieu du Philosophe: Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Guillaume de Moerbeke et l'invention du *Liber de bona fortuna* comme alternative autorisée à l'interprétation averroïste de la théorie aristotélicienne de la providence divine*

Valérie Cordonier

Le dernier tiers du XIII^e^ siècle a vu s'élaborer et se diffuser des versions latines non seulement d'ouvrages aristotéliciens déjà traduits auparavant à partir de l'arabe, mais aussi de textes alors «redécouverts» et traduits pour la première fois à partir du grec, et ce par Barthélémy de Messine et Guillaume de Moerbeke essentiellement. Au sein de ce *corpus recentius*, l'un des textes qui a renouvelé le plus profondément les vues sur le système aristotélicien est un livre bref, singulier par sa forme autant que par son contenu: le *Liber de bona fortuna*, absent de nos histoires de la pensée médiévale malgré son ample tradition manuscrite et sa réception conceptuellement féconde[1]. Formé de deux chapitres issus des *Magna Moralia* et de l'*Ethique à Eudème* traduits par Moerbeke, le *Liber de bona fortuna* a constitué ainsi un produit exclusif de l'Aristote latin et a eu un vif succès jusqu'au XVI^e^ siècle, faisant référence en matière d'éthique, de physique et surtout de théologie, en particulier s'agissant de penser les modalités de l'action divine *ad extra*: de Thomas d'Aquin à Pietro Pomponazzi en

*. Ce travail fait partie d'un projet de recherches conduit dans le cadre du Laboratoire SPHERE, CNRS, UMR 7219, Paris, France; Université Paris Diderot, UFR Sciences du Vivant, Paris, France. Toute ma reconnaissance va aux lecteurs d'une version intermédiaire de ce texte, grâce auxquels celui-ci a pu être amélioré: Luca Bianchi, Cristina Cerami, Philippe Geinoz, Pasquale Porro, Carlos Steel et Gudrun Vuillemin-Diem. Je garde la responsabilité des fautes, des imprécisions et des audaces. Je dédie ce texte à Ahmad Hasnaoui, en signe de ma gratitude et de ma plus profonde admiration.

1. Pour un aperçu sur la tradition manuscrite et la réception du texte, orienté cependant en fonction de l'année du décès de Duns Scot, voir V. Cordonier, *Réussir sans raison(s). Autour du texte et des gloses du «Liber de bona fortuna Aristotilis» dans le manuscrit de Melk 796 (1308),* in A. Speer, D. Wirmer (eds), *1308, Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit*, W de Gruyter, Berlin - New-York, 2010, p. 705-770.

Christian Readings of Aristotle form the Middle Ages to the Renaissance, ed. by Luca Bianchi, Studia Artistarum 29 (Turnhout, 2011), pp. 65-114
© BREPOLS PUBLISHERS
DOI 10.1484/M.SA-EB.1.100674

passant par Gilles de Rome, Henri de Gand et Jean Duns Scot entre autres, cet opuscule a incarné une doctrine qui, parce qu'elle soutenait que (le) Dieu *intervient* dans le cours des choses pour rendre tel homme fortuné, semblait au pire être incompatible avec les principes de l'aristotélisme, au mieux poser un sérieux défi à la cohérence intrinsèque de ce système et inviter à l'approfondir ou à le raffiner.

Les débats concernant l'intégration de la doctrine du *Liber de bona fortuna* au système aristotélicien ont eu leur point de départ dans la lecture proposée des deux extraits en jeu par Thomas d'Aquin qui, lors de son séjour en Italie, a cité et discuté pour la première fois tant les *Magna Moralia* que l'*Ethique à Eudème*, au profit d'une théorie de la bonne fortune et de l'action divine aussi novatrice que problématique. Et avant cela même, la diffusion du *Liber de bona fortuna* à Paris a été promue par Thomas qui, de retour dans cette ville en 1268, y a rapporté ce texte avec d'autres versions de Moerbeke[2]. Mais, parmi celles-ci, le *Liber de bona fortuna* se distingue surtout par une genèse très particulière, assez délicate à reconstituer parce que seules ses dernières étapes sont passées dans la tradition manuscrite, tandis que la première n'a laissé que des traces indirectes, en l'occurrence chez Albert le Grand. Celui-ci est en effet le seul usager connu du dernier chapitre de l'*Ethique à Eudème* sur la καλοκἀγαθία, contigu avec celui sur l'εὐτυχία et traduit par Moerbeke dans la foulée[3] ; de ces deux chapitres, Albert fait un emploi suggérant qu'il en a pris connaissance à un moment où le chapitre des *Magna Moralia* sur la fortune n'avait pas encore été combiné avec celui de l'*Ethique à Eudème* pour former le *Liber de bona fortuna,* ni même sans doute traduit par Moerbeke. Ainsi, les premiers usages des *Magna Moralia* et de l'*Ethique à Eudème* chez Albert reflètent-ils une étape du projet de Moerbeke antérieure à celle(s) passée(s) dans la tradition manuscrite.

Cette invention des textes ayant formé le *Liber de bona fortuna* puis celle, plus créative, de cette compilation comme œuvre à part entière, font l'objet du présent article, qui les étudiera dans une double optique : d'une part retracer, au plan de l'histoire des textes, la préhistoire du *Liber de bona fortuna*, d'autre part clarifier, au plan de l'histoire des idées, la fonction qu'a pu avoir la formation d'un tel ouvrage à l'approche ou aux environs de la première interdiction de l'évêque Etienne Tempier en 1270. Pour ce faire, il faut combiner les résultats de l'enquête philologique avec les données relatives à la réception des

2. Voir ci-dessous notes 19, 83, 84, 85 et 87. Cf. P. De Leemans, P. Beullens, *Aristote à Paris. Le système de la pecia et les traductions de Guillaume de Moerbeke*, in *Recherches de théologie et philosophie médiévales,* 75 (2008), p. 87-135, ici 128-133.

3. Cf. V. Cordonier, *KALOKAGATHIA (καλοκἀγαθία) chez les traducteurs et les lecteurs d'Aristote à la fin du XIII^e siècle latin*, in I. Atucha, D. Calma, K. König-Pralong, I. Zavattero (eds), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, FIDEM - Brepols, Porto, 2011, p. 381-392.

morceaux textuels en jeu. Tout d'abord je présenterai les lignes principales de la tradition manuscrite (1). Ensuite j'analyserai les tout premiers emplois des extraits en jeu, chez Albert le Grand (2) puis chez Thomas d'Aquin, où apparaît pour la première fois un *Liber de bona fortuna* et, avant ce traité comme tel, les deux morceaux qui l'ont formé (3). Pour finir, je mettrai en évidence le rôle spécifique que Thomas a donné à ce traité dans son projet de réformer la théologie du Philosophe et plus particulièrement de lui prêter, contre l'interprétation d'Averroès et contre les lectures traditionnelles d'Aristote, une théorie de la providence non seulement compatible avec celle que suppose à son avis la foi catholique, mais convergente avec elle, c'est-à-dire susceptible de rendre compte à la fois de l'*exhaustivité* et de l'*immédiateté* du souci que Dieu a des créatures (4). Pour finir, je donnerai un aperçu synthétique des résultats ainsi atteints et des perspectives neuves que dessinent ceux-ci (5).

1. Le fragment de l'*Ethique à Eudème* et le *Liber de bona fortuna* : la tradition manuscrite des deux versions et le lien entre les deux extraits

Au moment de répartir les textes à éditer dans chacun des volumes de l'Aristote Latin, les initiateurs de cette collection avaient perçu le lien entre la traduction anonyme du dernier chapitre de l'*Ethique à Eudème* sur la καλοκἀγαθία couvrant les lignes 1248b12 – 1249b25 et le petit écrit intitulé parfois *Liber de bona fortuna*, formé de deux chapitres issus des *Magna moralia* (1206b30 – 1207b19) et de l'*Ethique à Eudème* (1246b37 – 1248b11). En effet, l'édition des trois morceaux avait été planifiée dans le même volume[4] et l'étude de leur tradition manuscrite envisagée comme un tout, tandis qu'un autre volume devait offrir la version des *Magna moralia* par Barthélémy de Messine[5]. Mais plusieurs questions touchant aux relations entre ces textes latins et à leur chronologie étaient alors restées en suspens : quelle est la nature du lien entre les versions latines des chapitres de l'*Ethique à Eudème* sur la καλοκἀγαθία et sur l'εὐτυχία ? A quel(s) traducteur(s) sont-elles dues ? Qui a traduit le chapitre sur l'εὐτυχία dans les *Magna moralia ?* Ce traducteur a-t-il, pour ce faire, eu recours à la traduction intégrale des *Magna moralia* de Barthélémy de Messine ? Toutes ces questions ont récemment trouvé des réponses qu'on présentera ci-après. Pour ce faire, j'utiliserai tout au long de l'analyse le système de sigles que voici :

4. Cf. *Aristoteles Latinus, Ethica Eudemia (fragmenta), Liber de bona fortuna, Translationes Guillelmi de Morbeka*, AL XXVIII, V. Cordonier (ed.), Brill, Leiden, 2012 (en préparation).
5. Cf. C. Pannier, *La traduction latine médiévale des 'Magna Moralia'. Une étude critique de la tradition manuscrite*, in L.-J. Bataillon, B.G. Guyot, R.H. Rouse (eds), *La production du livre universitaire au moyen âge. Exemplar et pecia. Actes du symposium tenu au Collegio Saint Bonaventure de Grottaferrata en mai 1983*, Editions du CNRS, Paris, 1988, p. 195-197.

<table>
<tr><th>I. Texte grec</th><th colspan="2">II. Versions latines</th><th>III. Formes et diffusion</th></tr>
<tr><td rowspan="2">Magna Moralia
1181a24-1213b30
(= totalité de l'oeuvre)
1206b30-1207b19</td><td>"MM" =</td><td>Barthélémy de Messine</td><td>56 ms</td></tr>
<tr><td>"BFI" =</td><td><Guillaume de Moerbeke></td><td rowspan="3">(ii) BFI - BFII = Liber de bona fortuna
- Thomas d'Aquin ;
- 148 ms. dont 5 ont aussi Kal</td></tr>
<tr><td>Ethica Eudemia
1246b37-1248b11</td><td>"BFII" =</td><td><Guillaume de Moerbeke></td></tr>
<tr><td>1248b12-1249b25
(= dernier chapitre)</td><td>"Kal" =</td><td><Guillaume de Moerbeke></td></tr>
<tr><td colspan="3"></td><td>(i) BFII - Kal = EEfr.
- Albert le Grand ;
- 5 ms. (contenant aussi BFI)</td></tr>
</table>

Tandis que la colonne I du tableau indique les morceaux du texte grec concernés par chacune des versions latines, celles-ci sont répertoriées dans la colonne II avec le nom de leurs traducteurs (entre crochets lorsque cette attribution n'est pas donnée par les manuscrits mais déduite d'une analyse stylistique combinée avec des critères liés à l'histoire des manuscrits)[6]. La colonne III résume quant à elle les formes variées sous lesquelles les morceaux ont laissé des traces, qu'il s'agisse de copies manuscrites ou de citations explicites et isolables faites par les auteurs scolastiques. Cette colonne montre d'emblée la disproportion quantitative existant entre la transmission confidentielle de ce qu'on pourrait appeler provisoirement la «version longue» du *Liber de bona fortuna* (*BFI-BFII-Kal*) et la vaste diffusion de sa version «courte» (*BFI-BFII*). Mais cette façon de parler est impropre parce que le titre de *Liber de bona fortuna* n'est pas présent dans la version «longue» et, surtout, parce que, comme je vais le montrer, ni celle-ci ni la version «courte» ne sont «originales», de sorte qu'aucune des deux ne donne la clé de la constitution de l'opuscule comme tel. Pour retracer la genèse du *Liber de bona fortuna* en son départ, il faut recourir aux données de la tradition indirecte, en l'occurrence aux citations lues chez

6. Notons que l'attribution d'un texte sur la base d'une analyse stylistique, lorsque celle-ci est bien conduite, est tout aussi probante, si ce n'est davantage, que celle qui est assurée par le témoignage des manuscrits. En l'occurrence, voir V. Cordonier, C. Steel, *Guillaume de Moerbeke traducteur du Liber de bona fortuna*, in A.M.I. van Oppenraay (ed.), *The Letter before the Spirit* : *The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle'*, Actes du Colloque International d'Anniversaire du Huygens Instituut, du 2 au 5 juin 2009, Brill, Leiden, 2011 (sous presse).

Albert le Grand et Thomas d'Aquin.

En effet, les formes sous lesquelles Albert et Thomas mentionnent les *Magna Moralia* et l'*Ethique à Eudème* non seulement confirment certaines données déjà établies au plan philologique, mais permettent aussi, sans contredire les données de la tradition manuscrite, d'affiner celles-ci en distinguant des états du texte et des étapes de sa formation qui n'auraient peut-être pas été discernés autrement. Ces données seront présentées en second lieu (2 et 3), tandis qu'on présente ici celles qui sont établies aussi et déjà au plan de la tradition manuscrite. Cette dernière, qui a désormais été investiguée en entier[7], fait en effet apparaître que, contrairement à ce que donne à penser la forme que prend le *Liber de bona fortuna* dans la majorité des témoins y compris universitaires, *BFI-BFII* n'est pas une unité littéraire autonome ni originelle, mais représente le fruit d'un montage opéré après avoir sélectionné *BFII* au sein d'une version fragmentaire plus longue (*EEfr*), qui couvrait *BFII* et *Kal* s'enchaînant immédiatement comme le font les portions concernées de texte grec à la fin de l'*Ethique à Eudème*. Ce lien originel et ancien entre *BFII* et *Kal* est attesté par quatre manuscrits des cinq contenant *Kal*[8], parmi lesquels les deux témoins les plus riches en leçons indépendantes pour *Kal* sont aussi ceux qui offrent le meilleur texte pour *BFI* et *BFII,* et enchaînent sans solution de continuité ces trois extraits. Ces manuscrits sont les suivants :

Madrid, Bibl. Nac. 10053, olim Tolède, Bibl. Cap. 98-21, 38^{v}-39^{v} [= T], fin XIII^{e}
Paris, BnF, Nouv. acq. lat. 633, 85^{v}-86^{v} [= AL 720], début XIV^{e}

Les deux sont de main italienne et de tradition clairement indépendante, c'est-à-dire qu'ils présentent, en tous les endroits du texte où les familles parisiennes

7. Ont été collationnés sur la totalité du texte les 148 manuscrits latins répertoriés, ainsi que tous les manuscrits grecs médiévaux de l'*Ethique à Eudème* et des *Magna Moralia*. La tradition latine est similaire à celle des «grandes» œuvres du *Corpus recentius,* puisqu'elle comporte une vaste famille universitaire, où se distinguent quatre groupes issus chacun d'un *exemplar* différent (le quatrième ne comporte pas d'indications de pièces mais est très nettement profilé au plan textuel) : cf. V. Cordonier, *Réussir sans raison(s),* p. 713-719 et surtout note 12 pour la liste des copies du quatrième *exemplar*. Parce que la présente étude vise à reconstruire la genèse du *Liber de bona fortuna* et son histoire la plus ancienne, on laisse ici de côté le détail de la tradition universitaire, pour se focaliser sur quelques témoins indépendants.

8. *EEfr* est en effet conservé dans les cinq manuscrits suivants : Madrid, *Bib. Nac., 10053* (= Hh 90, Toletanus, Bibl. Cab., 9821) ; Boulogne-sur-Mer, Bibl. munic., 110 (=AL 450) ; Paris, BnF, Nouv. acq. lat. 633 (= AL 720) ; Salamanque, 2705 (olim Madrid, Pal. 130, = AL 1206) et Séville, *Bibl. Columbina 7, 6, 2* (= AL 1185). Tous sauf le dernier donnent *Kal* dans la suite immédiate de *BFII* (alors que dans le dernier manuscrit, la séquence *BFII-Kal* est interrompue par une série de textes hétérogènes). La présence de *Kal* dans le manuscrit de Boulogne-sur-Mer n'a pas été relevée jusqu'ici, les auteurs du catalogue de l'Aristote Latin ayant considéré que la copie du second chapitre du *Liber de bona fortuna* s'interrompt abruptement cf. G. Lacombe, A. Birkenmajer, M. Dulong, A. Franceschini, *Aristoteles Latinus. Codices, Pars prior*, La Libreria dello Stato, Rome, 1939, p. 456.

copiées sur les *exemplaria* universitaires se trompent en regard du grec, une leçon conforme à celui-ci et explicable seulement par une proximité plus grande par rapport au texte sorti de l'atelier du traducteur[9]. Or des deux manuscrits, celui de Tolède est le plus ancien et offre un texte bien meilleur que celui de Paris : tandis que ce dernier comporte un certain nombre de variantes qui pourraient n'être pas des fautes de copiste mais des traces d'une intervention rédactionnelle, le manuscrit de Tolède est exempt d'interventions proprement rédactionnelles et, bien que comportant bien de fautes propres dues à la copie, il donne à plusieurs endroits des leçons fidèles au grec alors que les autres témoins se trompent[10].

La qualité textuelle remarquable de ce manuscrit de Tolède invite à s'intéresser à son contenu. Au sein d'un groupe hétérogène de versions latines d'écrits d'astronomie ou d'astrologie en arabe, un extrait du commentaire de Simplicius au *De caelo* d'Aristote (fol. 36^{ra}-$37^{ra\text{-}vb}$) y est suivi par le *De Nilo* (fol. $38^{ra\text{-}vb}$) puis par le trio *BFI-BFII-Kal* (fol. 38^{vb}-40^{ra}). Le *De Nilo* est une œuvre dont le texte grec a été perdu, et dont la version latine avait été parfois attribuée à Barthélémy de Messine sans argument décisif : la recherche récente l'a restitué à Guillaume de Moerbeke sur la base d'une analyse stylistique et d'une étude partielle de la tradition manuscrite[11]. Quant au fragment de Simplicius, il est aussi l'œuvre de Moerbeke et représente le produit d'une version partielle faite avant sa traduction globale de ce commentaire et sur la base d'une sélection de textes du livre II touchant aux hypothèses des astronomes Eudoxe et Callipe sur le nombre et l'articulation des sphères[12]. La confrontation de ce fragment avec celui du même livre II traduit par Grosseteste et avec les citations de Sim-

9. Voir la liste des variantes significatives principales donnée en V. Cordonier, *Réussir sans raison(s)*, p. 717 où les manuscrits de Tolède et de Paris apparaissent au rang des meilleurs témoins.

10. La qualité de ce témoin avait été notée aussi pour le texte du *De Nilo*, qui figure dans la série d'œuvres lues dans ce manuscrit. Cf. F. Bossier, J. Brams, *Quelques additions au catalogue de l'Aristoteles Latinus,* in *Bulletin de philosophie médiévale* 25 (1983), p. 85-96, p. 87.

11. P. Beullens, *Facilius sit nili caput invenire. Notes on the Aristotelian Treatise 'De inundatione Nili',* in P. De Leemans, B. van den Abeele (eds), *Bartholomew of Messina and the Cultural Life at the Court of King Manfred of Sicily*, Unversity Press, Leuven, 2012 (à paraître). P. Beullens confirme les remarques de Bossier sur la qualité du manuscrit de Tolède pour la tradition du *De Nilo*.

12. Les passages se rapportent au *De caelo* II, 12, 293a4-11 et couvrent les p. 492,25-504,32 de l'édition d'Heiberg. Cf. F. Bossier, *Het Fragmentum Toletanum : latijnse vertaling van Simplicius' In De caelo II, Commentaar (gedeeltelijk) (=Heiberg, 792,25-504,32) door Willem van Moerbeke,* in F. Bossier, *Filologisch-historische navorsingen over de middeleeuwse en humanistische Latijnse vertalingen van de Commentaren van Simplicius. Deel III : teksten en documenten. PhD Thesis*, Leuven, 1975, p. T & D 1-20, p. 22,001-017 ; F. Bossier, G. Guldentops, C. van de Veire (eds), *Simplicius. Commentaire sur le traité du ciel d'Aristote, traduction de Guillaume de Moerbeke*, vol. 1, Leuven University Press, Louvain, 2004, p. xii-xxxviii ; F. Bossier, *Traductions latines et influences du commentaire «In De caelo» en Occident (XIII^{e}-*

plicius dans le *Commentaire à la Métaphysique* de Thomas d'Aquin atteste que ce dernier y cite le fragment traduit par Moerbeke[13]. Le résultat de ces investigations redonne son actualité à l'interrogation naguère formulée par Augustin Mansion, ainsi qu'à l'hypothèse qu'elle dessine :

> Dans ces conditions, on peut se demander si Saint Thomas, arrivé à l'exposé astronomique du XII[e] livre de la *Métaphysique*, ne s'est pas fait documenter par Guillaume de Moerbeke en lui demandant la traduction d'un extrait caractéristique du *De caelo* de Simplicius, à une date peut-être notablement antérieure à l'achèvement de la traduction complète[14].

Depuis l'époque où Augustin Mansion faisait cette remarque, le dossier des relations entre le traducteur flamand et son confrère théologien a très nettement progressé. Il faut à ce propos distinguer le plan des faits indubitablement avérés, et celui de l'interprétation qu'on leur donne. Au premier plan, les travaux réalisés ces dernières décennies ont rendu plus clair encore le fait que Thomas a bénéficié très rapidement des versions de Moerbeke[15], et que c'est lui qui a promu leur diffusion à Paris, où ses copies personnelles d'Aristote ont souvent servi de modèle pour constituer les *exemplaria* à disposition des universitaires[16]. Quant à interpréter ces faits et à en tirer des conclusions sur les relations entre Thomas et son confrère traducteur, distinguons avec Carlos Steel deux façons de concevoir celles-ci : s'il faut bien sûr rester prudent vis-à-vis de l'idée d'une collaboration à sens unique où le penseur commanderait au laborieux helléniste les travaux à faire *ad instantiam fratris Thome*, on ne peut nier qu'il y ait eu, entre eux, une relation à la fois privilégiée, directe et en certains cas réciproque, au sens où le théologien a non seulement profité du travail de son confrère et été stimulé par lui, mais parfois «pris lui-même des initiatives pour avoir de nouvelles traductions d'Aristote». C'est, en tout cas,

XIV[e] s.), in I. Hadot (ed.), *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*, W. de Gruyter, Berlin - New-York, 1987, p. 289-325.

13. Voir F. Bossier, G. Guldentops, C. van de Veire (eds), *Simplicius. Commentaire sur le traité du ciel d'Aristote,* p. xlvii-xlix.
14. A. Mansion, *Pour l'histoire du commentaire de Saint Thomas sur la Métaphysique*, in *Revue Néoscolastique*, 27 (1925), p. 274-295, ici p. 177.
15. Par exemple, Thomas commente la *Métaphysique* sur la base de la *Media* et des deux versions de Moerbeke, à savoir sa première traduction et sa version révisée de sa propre traduction, faite entre 1266 et 1269 : cf. G. Vuillemin-Diem, *Recensio Palatina und Recensio Vulgata*, in *Miscellanea Mediaevalia,* 18 (1986), p. 363-365. Quant à la *Physique*, au *De Anima* et au *De Sensu*, Thomas les a étudiés dans la première mouture du texte produit par Moerbeke, ce qui indique à nouveau la précocité de son accès aux œuvres de Moerbeke, cf. note 16.
16. Cf. G. Vuillemin-Diem, *Prefatio*, in *Aristoteles Latinus, Meteorologica, Translatio Guillelmi de Moerbeka*, AL X 2.1, Bruxelles, Brepols, 2008, p. 188-194 ; P. De Leemans, P. Beullens, *Aristote à Paris,* p. 128-133.

ce qui s'est très probablement passé pour le commentaire de Simplicius au *De caelo*, d'abord traduit sélectivement pour servir aux besoins de Thomas voulant approfondir la cosmologie convoquée et traitée dans la *Métaphysique*[17].

Mais revenons à ce que le manuscrit de Tolède indique sur l'histoire du *Liber de bona fortuna*. Dans cette perspective, il importe de relever que l'enchaînement de *BFI, BFII* et *Kal* entre eux ainsi que celui du premier des trois textes avec le *De Nilo* adopte toujours exactement la même présentation typographique : chaque transition est marquée par l'indication *Explicit* ouvrant un retour à la ligne suivi d'une ligne laissée vacante, avant que l'extrait suivant ne reprenne presque au début de la ligne après une place laissée vide pour une lettrine qui n'a jamais été ajoutée et, surtout, sans qu'aucun titre ou *Incipit* ne vienne indiquer la nature du morceau textuel en question (fol. 38^{vb}-39^{ra}-39^{vb}). Ainsi, dans cette copie probablement très proche de l'apographe, *BFI, BFII* et *Kal* figurent comme extraits juxtaposés sans porter aucun titre ni aucune marque d'origine, et sans qu'il soit question de *Liber de bona fortuna*[18]. La chose méritait d'être relevée vu que ce dernier titre, sous lequel l'assemblage *BFI-BFII* sera finalement connu et cité dans la tradition scolastique et jusqu'à la Renaissance, trouve sa première attestation datée chez Thomas d'Aquin[19].

En outre, une note apposée à la fin de *Kal* dans les manuscrits de Tolède et de Paris (ici signalé entre parenthèses) explique : «non erat plus in exemplari de octauo ex [*octauo ex* om. P] quo ista transtuli»[20]. Cette indication remonte vraisemblablement au traducteur et se rapporte à l'état de son modèle grec. La tradition latine de versions de Moerbeke a en effet conservé dans plusieurs cas les traces de son insatisfaction face à la mauvaise qualité ou lisibilité de son modèle. Ainsi, la version *Imperfecta* de la *Politique* s'achève au

17. C. Steel, *Guillaume de Moerbeke et Saint Thomas*, in J. Brams, W. Vanhamel (eds), *Guillaume de Moerbeke. Recueil d'études à l'occasion du 700e anniversaire de sa mort (1286)*, Leuven University Press, Leuven, 1989, p. 57-82, en particulier p. 68-69 et 81-82, et, pour la version partielle du commentaire de Simplicius au *De caelo*, p. 73-75.
18. Il faut sur ce point corriger F. Bossier, G. Guldentops, C. van de Veire (eds), *Simplicius. Commentaire sur le traité du ciel d'Aristote*, p. xxiv : alors qu'ils répertorient *BFI-BFII* sous le titre *Liber de bona fortuna*, il n'est pas indifférent de noter que ce titre ne se lit pas dans ce codex ni dans le témoin de Paris. Ce fait, ajouté au fait que *BFI-BFII* soient ici suivis de *Kal,* indique que ces témoins indépendants ont conservé un état du texte antérieur à la constitution du *Liber de bona fortuna*. On reviendra plus loin sur la question du titre comme telle.
19. Voir ci-dessous, section 3, notes 83, 84, 85, 87.
20. Ms. Madrid, *Bibl. Nac. 10053* (*olim* Tolède, Bibl. Cap. 98-21), fol. 40^{r} ; Paris, BnF, Nouv. acq. lat. 633, fol. 87^{vb}. L'omission de la référence *octauo ex* dans le manuscrit de Paris semble être une intervention rédactionnelle. En effet ce témoin en comporte par ailleurs un grand nombre, et une telle mention, en l'absence de traduction intégrale de l'œuvre, avait tout lieu de rester inintelligible aux copistes et d'être ainsi abandonnée par les plus interventionnistes d'entre eux.

milieu d'un chapitre par la mention : «Reliqua huius operis in greco nondum inueni»[21]. Plus tard, dans le *Commentaire aux Catégories* de Simplicius (1266), un manuscrit de Tolède a préservé une note décrivant par le menu les défauts du codex grec en question, à savoir des passages manquants ou intercalés aux mauvais endroits, ou bien un passage si corrompu que le traducteur a renoncé à le traduire[22]. De telles indications se retrouvent dans le *Commentaire au De anima* de Jean Philopon (1268), dont le manuscrit grec était textuellement corrumpu et altéré par l'eau[23]. Dans le cas du fragment de l'*Ethique à Eudème*, le traducteur se plaint non de la qualité de son texte, mais du caractère lacunaire du codex : on peut donc penser que celui-ci, bien qu'il ait été situé près de l'hyparchétype à l'origine de toute la tradition grecque, avait été lourdement mutilé, ce qui expliquerait qu'*EEfr* soit une version fragmentaire[24].

Le manuscrit de Tolède permet donc de clarifier l'histoire et l'origine du *Liber de bona fortuna* à plusieurs égards. D'abord, son contenu et, en particulier, la proximité de *BFI-BFII-Kal* avec la version partielle du *De caelo* de Simplicius confirment l'attribution à Moerbeke de la séquence *BFI-BFII-Kal*, où l'étude stylistique a déjà révélé des marques de fabrique caractéristiques de ce traducteur, distinctives de sa méthode par rapport à celles de Barthélémy de Messine ou Grosseteste[25]. Ensuite et surtout, l'histoire du codex de Tolède permet de situer le lieu d'origine des textes en jeu. Il fait partie, avec deux autres codices conservés à Madrid, d'une collection ayant appartenu à Alvaro de Oviedo, un

21. *Aristoteles Latinus*, *Politica (Libri I-II, 11), Translatio Prior Imperfecta Interprete Guillelmo de Moerbeka*, AL XXIX, 1, P. Michaud-Quantin (ed.), Desclée de Brouwer, Bruges, Paris, 1961, p. 56,18 et Prefatio, p. xiv-xv.

22. Guillaume de Moerbeke, *Simplicius in Categ.*, ms. Tolède, Bibl. Cap. 47, 11, fol. 179^{vb}, in A.J. Smet, *Alexandre d'Aphrodise, Commentaire sur les Météores, Traduction de Guillaume de Moerbeke*, Publications Universitaires de Louvain - Editions Béatrice-Nauwelaerts, Louvain, 1968, p. cxxi : «In exemplari greco in precedenti capitulo de motu stabant quedam pertinentia ad ultimum capitulum de 'habere', que non erant signata ubi debeant intrare, et non erant continua, et plena erant spaciis non scriptis, et currupta erant, et propterea non transtuli. (…). Sciat etiam qui hoc hopus inspexerit exemplar grecum ualde fuisse corruptum, et in multis locis sensum nullum ex littera potui extrahere, feci tamen quod potui. Melius enim erat sic corruptum habere, quam nihil».

23. G. Verbeke, *Jean Philopon, Commentaire sur le De anima d'Aristote, Traduction de Guillaume de Moerbeke, édition critique avec une introduction sur la psychologie de Philopon*, Publications Universitaires de Louvain - Editions Béatrice-Nauwelaerts, Louvain, Paris 1966, p. 119,66-7 : «Sciat etiam lector huius operis exemplar grecum in plerisque locis ab aqua fuisse destructum».

24. Pour la position indépendante du modèle de Moerbeke dans la tradition grecque, cf. D. Harlfinger, *Die Überlieferungsgeschichte der Eudemischen Ethik*, in D. Harlfinger, P. Moraux (eds), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik* (=Akten des 5. Symposion Aristotelicum, Oosterbeck, Août 1969), W. de Gruyter, Amsterdam, 1971, p. 25-26.

25. Cf. V. Cordonier, C. Steel, *Guillaume de Moerbeke traducteur du Liber de bona fortuna*, section II.

érudit féru d'astrologie ayant accompagné l'archevêque de Tolède Gonzalo Pétrez lors de son séjour à la cour pontificale de Viterbe et à Orvieto de 1280 à 1282[26] : on peut en déduire avec un haut degré de probabilité que c'est dans l'une de ces villes que le savant espagnol a trouvé le fragment de Simplicius, le *De Nilo* et *BFI-BFII-Kal.*

L'origine italienne du traité est aussi suggérée par les résultats de la collation du texte grec avec les morceaux correspondants ayant formé le *Liber de bona fortuna*. Car si *EEfr* reflète un manuscrit grec de l'*Ethique à Eudème* maintenant disparu et qui déjà alors n'offrait que les deux derniers chapitres de l'œuvre, *BFI* affiche pour sa part une affinité textuelle avec le *Laurentianus* 81, 18, issu au XII[e] siècle de l'atelier de Ioannikios et utilisé par Burgundio de Pise pour traduire l'*Ethique à Nicomaque*[27], avant d'être acquis par Palla di Nofri Strozzi (1372-1462)[28] : ce codex a donc dû rester en Italie au XIII[e] siècle, si bien que soit lui-même soit, moins probablement, une copie faite sur lui mais maintenant perdue, a pu être utilisé(e) par Moerbeke pour traduire le chapitre des *Magna Moralia* sur la fortune. Pour ce faire, le savant flamand n'a pas pris pour base la version de Barthélémy de Messine faite vers 1260 (*MM*) : la collation de *MM* et *BFI* ensemble ainsi qu'avec les témoins grecs médiévaux montre, d'une part, que le premier morceau est une traduction nouvelle faite sur la base de meilleurs manuscrits grecs que ceux utilisés par le Sicilien, et d'autre part que ce dernier s'est servi d'un codex grec médiocre dont les corruptions sont toutes reflètées dans le latin : le *Vindobonensis phil. gr. 315*[29]. Ce dernier fait pourrait rendre plus compréhensible le choix qu'a fait Moerbeke de traduire le chapitre sur la fortune plutôt que de réviser le texte de son collègue : à supposer qu'il ait

26. Cf. Ramón Gonzálvez Ruiz, *Hombres y libros de Toledo (1086-1300)*, Fundación Ramón Aréces, Madrid, 1997, p. 608-616 sur Alvaro de Oviedo et p. 509 sur le manuscrit de Tolède. Sans donner de raison à cela, c'est aussi en Italie que T. Deman, *Le 'Liber de bona fortuna' dans la théologie de St Thomas d'Aquin*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 17 (1928), p. 38-39 situait l'origine du traité.

27. Ch. Brockmann, *Zur Überlieferung der aristotelischen Magna Moralia,* in F. Berger, Ch. Brockmann (eds), *Symbolae Berolinenses für D. Harlfinger*, W. de Gruyter, Amsterdam, 1993, p. 43-80 ; G. Vuillemin-Diem, M. Rashed, *Burgundio de Pise et ses manuscrits grecs d'Aristote : Laur. 87.7 et Laur. 81.18*, in *Recherches de théologie et philosophie médiévales,* 65 (1997), p. 148-153.

28. L'identification de la main de Strozzi est due à D. Harlfinger, *Die Textgeschichte der Pseudo-Aristotelischen Schrift «Peri Atomôn Grammôn». Ein kodikologisch-kulturgeschichtlicher Beitrag zur Klärung der Überlieferungs-Verhältnisse im Corpus Aristotelicum*, Weidmann, Amsterdam, 1971, p. 416.

29. Cf. V. Cordonier, *La version latine des Magna Moralia par Barthélémy de Messine et son modèle grec : le ms. Vindobonensis, phil. gr. 315 (V),* in P. De Leemans, B. van den Abeele (eds), *Bartholomew of Messina and the Cultural Life at the Court of King Manfred of Sicily*, Leuven, 2012 (à paraître), et V. Cordonier, C. Steel, *Guillaume de Moerbeke traducteur du Liber de bona fortuna*, section III.

connu celui-ci (ce qui n'est ni assuré ni improbable), il a pu lui sembler requis de faire le travail à neuf, directement sur la base d'un codex grec nettement plus fiable.

En tout état de cause, la position que prennent ainsi, respectivement, *BFI* et *EEfr* par rapport à la tradition grecque confirme que le *Liber de bona fortuna* est l'œuvre d'un ou de plusieurs Latin(s). En effet, si rien n'interdisait jusqu'ici de penser *a priori* que l'opuscule ait existé tel quel dans quelque manuscrit byzantin maintenant perdu que Moerbeke n'aurait eu qu'à traduire, on ne peut plus l'estimer désormais, car même la plus heureuse fortune n'a pas pu faire que les variantes partagées par le latin et l'édition de Ioannikios aient été anticipées par le supposé compilateur grec. Un autre indice d'une intervention latine dans le travail de compilation du *Liber de bona fortuna* est donné par un détail très particulier caractérisant la fin du texte dans la quasi-totalité de ses témoins. En effet, le traité se clôt non pas à la fin du chapitre sur l'εὐτυχία (1248b8), mais après le passage de transition où est à la fois résumé le contenu de ce chapitre et annoncé celui du suivant, la καλοκἀγαθία (1248b8-11) ; or à la traduction de ce passage s'ajoute dans la version latine une mention *Et cetera* :

> Particulariter quidem igitur de unaquaque uirtute dictum est prius ; quoniam autem segregare uoluimus potenciam ipsarum, et de uirtute articulatim tractandum ea quae ex hiis, quam uocamus kalokagathiam. *Et cetera*.[30]

Cette mention *Et cetera* se lit dans tous les témoins de l'opuscule, qu'ils contiennent *BFI-BFII* seulement ou bien *BFI-BFII-Kal,* et à la seule exception de quelques manuscrits où a été mise en évidence une intervention rédactionnelle[31]. Il est vraisemblable que cette mention finale n'était pas vouée à être intégrée au traité puisqu'au lieu de le clore, elle signale le caractère partiel de son second chapitre ; son caractère accidentel est d'autant plus évident qu'elle intervient même dans des témoins où ce *Et cetera* est en parfaite contradiction avec la présence de *Kal* à la suite de *BFII.* Mais la présence de cette mention dans toute la tradition manuscrite, indépendante autant que parisienne, invite à la situer haut dans le *stemma codicum*, voire à la rapporter à quelque geste

30. *Aristoteles latinus, Ethica Eudemia* 1248b8-11. Ce texte a été établi sur la base du *Ms. Madrid, Bibl. Nac. 10053, olim* Tolède, Bibl. Cap. 98-21, 38^{v}-39^{v}, témoin indépendant de l'*exemplar* universitaire (voir ci-dessous notes 9, 10, 11, 20 et 26).

31. C'est le cas des deux témoins contenant la rédaction dite *Admontensis* (sur cette version, cf. V. Cordonier, *Réussir sans raison(s),* p. 715, n. 24 ; 718, n. 31 ; 721, n. 41), qui omet en fait toute la section du texte citée ci-dessus, ainsi que du ms. Paris, BnF, Nouv. acq. lat. 633 (= AL 720), référé ci-dessus en note 9, et qui au sein des cinq témoins contenant *BFI-BFII-Kal*, se distinge des autres par de nombreuses interventions rédactionnelles.

du traducteur ou de l'un de ses collaborateurs. L'hypothèse qui s'impose alors est celle d'une note marginale ou interlinéaire intercalée dans le texte par un copiste de l'apographe. Quant à savoir si cette note a originellement été apportée par le traducteur lui-même ou par l'auteur de la plus ancienne copie sortie de son atelier, cela est difficile voire impossible. Reste que la séquence *BFI-BFII* a été à partir de là diffusée en étant dotée de cette mention incongrue, que tous les copistes se seront fait un devoir de reproduire. Et cette indication accidentellement placée à la fin du *Liber de bona fortuna* signale sans aucune ambiguïté l'origine latine du travail de compilation. Se pose alors la question des étapes précédant ce geste compositionnel : c'est grâce au précieux témoignage de la tradition indirecte que je vais tenter d'y répondre, en étudiant ci-après la brève carrière autonome qu'a eue *EEfr* avant d'être amputé de *Kal.*

2. La réception de l'*Ethique à Eudème* chez Albert le Grand avant 1265, indice d'une diffusion précoce et probablement orale du fragment traduit par Moerbeke

Malgré l'éclipse que *Kal* a subie sous le coup du rapide succès du *Liber de bona fortuna* à Paris et ailleurs, cet extrait laissé de côté au moment de la compilation de l'opuscule a connu ensemble avec *BFII* (mais sans encore *BFI*), une certaine diffusion. Celle-ci a été très confidentielle et plutôt anecdotique au plan doctrinal, mais elle s'avère instructive du point de vue de l'histoire du texte. La forme de cette circulation même suggère que *BFI* n'a été ajouté qu'ensuite à un ensemble traduit d'abord en continu et sans qu'existât le projet de compiler l'une de ses parties avec un extrait parallèle dans les *Magna Moralia*. L'état du texte qui correspond à cette phase initiale du projet de Moerbeke n'a pas été reflété dans la tradition manuscrite comme telle (puisque tous les témoins offrant *EEfr* offrent aussi *BFI*), mais peut être inféré avec une probabilité pratiquement maximale de la première réception des *Magna Moralia* et de l'*Ethique à Eudème* chez Albert le Grand.

Dans la production d'Albert, les deux œuvres aristotéliciennes à partir desquelles a été constitué le *Liber de bona fortuna* apparaissent toutes deux pour la première fois dans le second cours sur l'*Ethique à Nicomaque* (qu'on citera ici comme *Ethica*). Bien que sa date doive être fixée sur des bases plus fluctuantes que celles du premier commentaire à cette œuvre (*Super Ethica*), elle peut être tenue pour acquise fiablement à quelques années près. Il faut la placer avant le cours sur la *Métaphysique*, qui y fait fréquemment référence[32] et

32. Voir *Alberti Magni In Metaphysicae Libros VI-XIII* (*Opera omnia*, XVI, pars 2), B. Geyer

ne doit guère être postérieur à 1265 étant donné que, basé sur la version *Media* et non sur celle de Moerbeke, il ignore aussi sa traduction des traités biologiques et du *De Anima*[33]. Dès lors, c'est vers 1262-1265 qu'on s'accorde à situer l'*Ethica* d'Albert[34]. Or, sans y parler du *Liber de bona fortuna* comme tel et sans montrer d'ailleurs un quelconque intérêt pour une telle thématique, Albert y renvoie cependant pour la première fois à l'*Ethique à Eudème* et aux *Magna Moralia*. La façon dont il y fait référence s'avère être un précieux indice pour reconstituer la genèse de l'opuscule.

Une première donnée à relever est le simple *fait* qu'Albert signale l'*Ethique à Eudème* dans son *Ethica* tandis qu'il ne l'a jamais fait dans son *Super Ethica*, alors que sa documentation d'alors lui fournissait déjà de quoi en connaître l'existence. En effet l'*Ethique à Eudème* est citée dans une note d'Eustrate de Nicée concernant le *skopos* de l'*Ethique à Nicomaque* et son titre[35]. Cette note, intégrée à l'apparat du texte aristotélicien dans une vingtaine de manuscrits encore conservés de la version de Grosseteste[36], a été connue d'Albert dès son *Super Ethica* puisqu'il s'y référait alors trois fois, d'abord au début du premier livre à propos du titre de l'œuvre, puis deux fois plus incidemment à propos de l'étymologie du mot «éthique» ; mais dans aucun de ces textes ni dans le reste de son cours, il ne retenait la mention de l'*Ethique à Eudème*[37]. Or, dans

(ed.), Aschendorff, Münster, 1964, p. 600, qui relève une trentaine de renvois explicites à l'*Ethica*.

33. Cf. *Ibid.*, p. viii,32-46, qui pose plus précisément comme *terminus ante quem* les années 1262-63, tandis que A. Weisheipl, *The Life and Works of St. Albert the Great,* in A. Weisheipl (ed.), *Albertus Magnus and the sciences. Commemorative Essays 1980,* Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1980, p. 40 indique «around 1264».

34. Cf. A. Weisheipl, *The Life and Works of St. Albert the Great*, p. 39 ; S.B. Cunningham, *Reclaiming moral agency : the moral philosophy of Albert the Great*, Catholic University of America Press, Washington, 2008, p. 40.

35. Eustrate de Nicée, *In Eth. Nic. I*, H.P.F. Mercken (ed.), Brill, Leiden, 1973, p. 5,22-26 : «'Nicomachea' autem dicuntur, quia ad quemdam Nicomachum prolata sunt, siue filium ipsius Aristotelis qui ita uocatus est, siue ad quemdam alium ita nominatum, quemadmodum et Eudemeia edidit alia Moralia ad quemdam Eudemum eamdem his habentia potentiam».

36. En effet, parmi les plus de 200 témoins de cette version la plus influente alors, une vingtaine offre un ensemble textuel contenant, outre le texte proprement dit, non seulement les notes ajoutées par le traducteur au cours de son travail, mais aussi la version latine d'un recueil byzantin de commentaires grecs, à savoir le commentaire d'Eustrate aux livres I et VI, celui d'un Anonyme ancien sur les livres II à IV, de Michel d'Ephèse sur le livre V puis sur les livres IX et X, d'un Anonyme récent sur le livre VII, d'Eustrate sur le livre VIII (dans une version peut-être remaniée par Michel d'Ephèse). Cf. R.-A. Gauthier, *Aristoteles Latinus, Ethica Nicomachea* (vol. XXVI, 1-3 fas. Primus), Prefatio, p. CLXXI-CCI et H.P.F. Mercken, *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle, in the latin translation of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln (†1253)*, Leuven University Press, Louvain, 1973, p. 3*-52*.

37. Albert le Grand, *Super Ethica*, W. Kübel (ed.), *Opera Omnia*, XIV, pars I, fasc. 1, Aschen-

son *Ethica,* il emploie et intitule ce texte d'une manière attestant qu'il a eu un certain accès au texte aristotélicien dans la partie traduite par Moerbeke. En effet, il fait alors à trois reprises référence à *EEfr.*

La première mention intervient dans le commentaire au premier livre et touche au statut des richesses dans la quête du bonheur. Parmi les opinions convoquées là figure en effet celle qui identifie le bien aux richesses (1095a20-28), et qui est réfutée d'un geste par Aristote (1096a5-7). Cette réfutation prend chez Albert la forme d'une discussion *Contra eos qui pecuniam posuerunt summum bonum*[38] où se réorganisent des éléments lus chez Eustrate, articulés en trois arguments bien distincts. Entre le deuxième et le troisième argument est donnée une description de l'attrait qu'exercent les richesses tant chez les hommes sans valeur que chez les hommes dignes dotés de pouvoir qui, tel le roi de Phrygie Midas, sont parfois rongés par l'appât du gain[39]. Cette phénoménologie de l'attrait des richesses est empruntée surtout à Eustrate[40], cité d'ailleurs pour appuyer le fait que certains hommes d'Etat veillent à ce que les citoyens vaquant aux sciences théoriques aient assez de ressources pour ne plus avoir à s'en soucier[41]. Mais le troisième argument, qui couronne la réflexion, introduit un document inédit :

> His rationibus una additur ex Ethica Eudemia sumpta, scilicet quod *diuitie sunt exteriorum bonorum : et ita sunt occasio mali frequenter sicut et boni.* Bonum autem quod queritur, intrinsecum est et super omne boni causa[42].

Cette mention recoupe ce passage dans *EEfr* :

dorff, Münster, 1968, p. 5,9-12, p. 92,1-10 et p. 155,12-14.

38. Id., *Ethica,* Lib. 1, tract. V, c. X, A. Borgnet (ed.), *Opera omnia*, VII, Paris, Vivès, 1891, p. 70-71.
39. *Ibid.*, p. 70a,26-70b11 : «Ratio tamen quare summum a quibusdam rudibus ponebantur, est quia uniuersalem ad omnia promittunt sufficientiam : et tales nullam boni rationem considerant, nisi illam que est utilis : propter quod philosophie detrahunt tamquam inutili, quia exteriorum bonorum acquiritur nihil per philosophiam : pecunias autem amant tamquam in ipsis sit summa beatitudo. Et iste appetitus non est tantum in plebeiis, sed etiam in solemnibus personis, regibus scilicet, et principibus, sicut fabule poetarum dicunt de Mida rege Phrygie, quod Pactolus fluuius fluebat ei aurum continue, et quod orauit quod quidquid tangeret, in aurum uerteretur.»
40. Cf. Eustrate de Nicée, *In Eth. Nic. I*, p. 66,00-67,25 (= Heylbut, p. 38, 19-39,04).
41. *Ibid.*, p. 66,19-22 (= Heylbut, p. 38,35 - 39,04) : «Propter quod et apud ueteres in pace ciuitatum est inuenire politicos uiros ministros quosdam philosophis effectos, ut otium habentes absque impedimento perseuerent in speculationibus». Albert le Grand, *Ethica*, Lib. 1, tract. V, c. X., p. 70b,24-29 : «Propter quod dicit Eustratius, quod apud ueteres in pace ciuitatum uiri illustres et politici de communibus prouidebant studentibus in philosophia, ut ab omni sollicitudine liberi intenderent speculationi».
42. Albert le Grand, *Ethica*, Lib. 1, tract.V, c. X, p. 70b,30-35.

> Delectabilia enim et maxima esse uisa agatha honor et diuitie et corporis uirtutes et bone fortune et potentie, agatha quidem natura sunt, contingit autem esse nociua quibusdam propter habitus etc. (1248b28-30)

L'usage que fait Albert de ce texte est vague et décalé : l'idée dont il fait la quintessence du passage n'y est qu'incidemment évoquée, tandis qu'aucun des termes de la source n'est repris. Il ne s'agit donc pas vraiment d'une citation, mais d'une référence mentionnée à l'appui d'un argument tiré du passage en question, ou plutôt seulement vaguement inspiré par lui, comme Albert le reconnaît lui-même expressément (*una <ratio> … ex Ethica Eudemia sumpta*). Le texte aristotélicien sert donc de point d'appui à une explication qui s'en détache.

Le même décalage et la même imprécision caractérisent la seconde mention d'*EEfr.* Elle intervient à propos de la vertu de courage, définie dans le troisième livre de l'*Ethique à Nicomaque* comme juste milieu entre crainte et audace (1115a05-1116a16). Dans les risques de la navigation cités par Aristote au titre de *terribilia* mettant le courage à l'épreuve (1115a25-27), Albert trouve prétexte à analyser le soubassement psychologique du courage, qu'il colore de stoïcisme en le définissant comme capacité à garder la volonté ferme et impassible face aux dangers les plus imprévisibles et soudains[43]. Mais, précise-t-il, ce courage n'est pas identique à la force des marins qui, étant donné leur art et leur expérience, savent comment échapper aux situations les plus périlleuses : leur force ne relève donc pas à proprement parler du courage[44]. C'est alors tant pour justifier cette distinction que pour en tirer les conclusions qu'intervient l'*Ethique à Eudème* :

43. *Ibid.*, Lib. 3, tract. III, c. 3, p. 239a,20-48 : «Fortis enim secundum quod uere fortis est, circa bonam mortem impauidus est, et impauidus est circa omnia pericula que talem inferunt, etiamsi repentina et improuisa existant. Habitus enim uirtutis moralis in modum nature mouet et non in modum artis : et ideo tali habitu armatus etiam improuisus incidens in pericula, imperterritus et instupefactibilis est, quamuis jacula preuisa minus feriant. Fortis enim semper premunitus est, et ideo nihil repentinum fit circa ipsum, quod eum non confidere faciat. Pericula autem talia bone mortis maxime sunt ea que sunt secundum bellum : hec enim et scita sunt et electa propter bonum, et in illis firma et immobilis uoluntas fit, ex quibus causatur totum bene uirtutum».
44. *Ibid.*, p. 239a,48-239b,8 : «Sed tamen etiam in illis adhuc que non preuisa sunt, sicut periculis in mari et in egritudinibus uere fortis impauidus est : non tamen sic est impauidus in illis, sicut marinarii in periculis maris impauidi sunt. Quia fortes in mari in periculo uident desperatam esse salutem, et mortem talem, que non nisi uitam tollit et bonum uirtutis non adimit : sed timere non aspernantur, eo quod nihil in cogitatione eorum est nisi bonum honestum, nec aliquod periculum aspernantur per indignationem contrapug-nantes, nisi periculum honestatis et bonum uirtutis. Marinarii autem ideo impauidi sunt, quia bene sperantes sunt per artis sue experientiam, per quam multos modos sciunt euasuros».

> Propter quod in Eudemia Ethica dicit Aristoteles, *quod si marinarius a spe experientie artis sue destituatur, statim in periculis maris destituitur, plus quam uir fortis*. Simul autem aduertendum est, quod uere fortes uiriliter agunt uel sustinendo uel contrapugnando in periculis, in quibus est uere fortitudo, et in quibus bonum est et honestum mori : in talibus enim corruptionibus que dicte sunt, scilicet in marinis submersionibus uel egritudinibus neutrum horum existit : quia nec contrapugnare potest, nec etiam aliquod bonum quod per se bonum est, stat, uel defenditur per mortem talem[45].

Comme source de cette note, le seul texte envisageable est un passage d'*EEfr* où Aristote évoque, avec en point de mire la notion de bonne fortune (εὐτυχία), l'exemple des navigateurs pour illustrer l'indépendance de celle-ci par rapport à tout travail de réflexion de la part de ceux qui en bénéficient : certains marins peu expérimentés ayant entrepris des trajets périlleux s'en sortent alors que d'autres, compétents et posés, connaissent une issue malheureuse ; il en irait ainsi, dit Aristote, parce que leur bateau est dirigé par une main divine gouvernant la nature autant que les instincts humains[46]. Mais ce passage crucial pour l'analyse de la fortune ne parle nullement de courage, et l'exemple des marins y joue un autre rôle que celui que lui prête Albert : loin d'encourager l'homme à ne pas perdre espoir face au danger, Aristote n'évoque celui-ci que pour montrer que la fortune favorise ceux qui parmi les êtres dotés de raison se comportent de la façon la plus déraisonnable et infondée qui soit. Ainsi cette mention d'*EEfr* par Albert est trop éloignée de sa source pour laisser croire que ce dernier ait eu le texte de Moerbeke sous les yeux : s'il avait pu le lire, il aurait dû retenir au moins le thème principal du chapitre.

L'imprécision de l'usage qu'Albert fait d'*EEfr* est encore plus frappante dans la dernière mention de l'*Ethique à Eudème* faite dans son *Ethica,* même si elle se présente comme une citation (*sicut in Eudemia dicitur Ethica*). Elle apparaît au livre 9, à propos de la question de savoir si le sage a besoin d'amis (*Utrum felix et per se sufficiens indigeat amicis* ?)[47]. Pour y répondre, Albert commence

45. *Ibid.*, p. 239b,8-23.

46. *Aristoteles latinus Ethica Eudemia*, 1247a15-27 : «Amplius enim manifestum insipientes existentes, non quia circa alia hoc quidem enim nichil inconueniens (uelut ipocras geometricus existens, sed circa alia negligens et insipiens erat, et multum aurum nauigans perdidit ab hiis qui in bisantio quingentorum talentorum propter stultitiam, ut dixerunt) sed quod et in quibus fortunate agunt insipientes. Circa naucliriam enim non maxime industrii bene fortunati, sed quemadmodum in taxillorum casu hic quidem nichil, alius autem iacit ex eo quod naturam habet bene fortunatam, aut eo quod ametur, ut aiunt, a deo, et extrinsecum aliquid sit dirigens (ut puta nauis male regibilis melius frequenter nauigat, sed non propter se ipsam, sed quia habet gubernatorem bonum), sed sic quod bene fortunatum daimonem habet gubernatorem».

47. Albert le Grand, *Ethica*, Lib. 9, tract. III, cap. II, p. 587a,1-590a5.

par rappeler dans le sillage de Cicéron les trois types d'amitié suivant que celle-ci se fonde sur l'utilité (*utile*), sur le plaisir physique (*corporale delectabile*) ou sur le bien (*honestum*). Après un détour sur lequel je reviendrai, Albert en arrive au vif du sujet et rappelle, avec l'appui de l'*Ethique à Eudème,* une idée commune voulant que le bonheur soit l'effet d'une action jamais interrompue :

> Existimatio autem communis omnium de felice est, quod oportet felicem delectabiliter uiuere. Solitario igitur difficilis est uita, quia etiam propria solitarius difficulter in se considerat. Et sicut in Eudemia dicitur Ethica, *uita felicis dicitur esse continua et in continuo agere et actione non interrupta*[48].

Albert ferait-il ici référence au passage d'*EEfr* (et plus précisément de *Kal*) disant que : *Non fit autem delectatio nisi in operatione, propter hoc uere felix et delectabilissime uiuet et hoc non frustra homines expetunt* (1249a18-21) ? En tout cas, ce lieu est le seul qui présente avec la mention d'Albert quelque similitude. Mais cette dernière est extrêmement ténue, au point qu'un contact direct d'Albert avec cette source paraît très improbable. Cela l'est plus encore dès qu'on compare les mentions de l'*Ethique à Eudème* avec les citations des *Magna moralia,* qui apparaissent aussi pour la première fois dans l'*Ethica,* et sont plus littérales et aisément localisables. L'une d'elles intervient dans un contexte proche du passage qu'on vient de voir, après qu'Albert a exposé, pour introduire son premier argument, la distinction entre les trois types d'amitié fondés sur l'*utile*, le *corporale delectabile* ou l'*honestum*[49]. A ce propos, il indique d'emblée pourquoi la dernière de ces sortes d'amitié seule profite au sage : parce qu'elle lui procure matière à *réfléchir* sur les actions humaines, connaissables par analyse de celles d'autrui mais opaques si on veut les saisir par le biais d'une connaissance de soi, celle-ci étant impossible par la seule introspection[50]. Bref, le sage a besoin d'amis non seulement pour y trouver encouragement à demeurer fidèle au programme de vie qu'il s'est donné, mais aussi pour mieux se connaître lui-même :

> Beatus itaque talibus indigebit amicis. Semper enim eligit et maxime uult speculari studiosas actiones, et que optimis proprie sunt. (…) Quod autem non ualemus ita propria speculari sicut et aliena, exinde est, quod

48. *Ibid.*, p. 589b,10-17.
49. *Ibid.*, p. 588b,39-589a,28.
50. *Ibid.*, p. 589a,28-39 : «Magis autem possumus et ualemus speculari proximos quam nosipsos, et magis ualemus speculari aliorum actiones quam proprias : sicut magis ualemus uultus nostros speculari in speculo quam in nobisipsis. Sequitur ex hoc quod amicorum studiosorum speculari actiones, ualde delectabile est bonis. Ambo enim amici studiosi nihil habent nisi ea que a natura et secundum se delectabilia sunt, et uterque speculatur seipsum in altero».

> intellectus continuo et tempori obligatus est, et nisi ex imaginatione continui uel perceptione subjectus, ad contemplationem simplicium bonorum, que per se bona sunt, uix attollitur. Propter quod unusquisque ex alio etiam melius se cognoscit quam ex seipso : et sicut in secundo Magnorum Moralium dicit Aristoteles quod *ex consideratione alterius reflectitur ad seipsum quemadmodum aspicientis uultus a speculo reflectitur ad aspicientem*[51].

L'exemple de la vision spéculaire comme métaphore de la connaissance de soi *via* le regard d'autrui recouvre un *topos* classique depuis le *Premier Alcibiade* de Platon ; il reste que ce lieu commun, absent des réflexions précédentes d'Albert[52], fait ici son apparition par le biais des *Magna Moralia*, dont Albert restitue assez précisément la teneur : la précision de cette référence laisse penser qu'il a sa source sous les yeux[53]. La même littéralité caractérise aussi les trois autres mentions de cette œuvre, dont deux au moins ne peuvent s'expliquer que par un accès direct au texte de Barthélémy, restitué fidèlement, tandis que la troisième, moins littérale, pourrait à la rigueur s'expliquer par des informations lues chez Michel d'Ephèse[54].

Ces données, une fois réunies, indiquent qu'au début des années soixante Albert d'une part ne connaît encore le *Liber de bona fortuna* ni comme titre ni comme texte, d'autre part vient de découvrir le fragment de l'*Ethique à Eudème* traduit par Moerbeke (*EEfr*) ainsi que la traduction globale des *Magna Moralia* par Barthélémy (*MM*). La comparaison entre ses citations et les passages qu'elles recoupent atteste qu'il connaît bien *MM* mais qu'il maîtrise fort mal *EEfr* : alors qu'il semble travailler les *Magna Moralia* «dans le texte», cela est difficile à imaginer pour le fragment de l'*Ethique à Eudème*. Enfin et quel que soit le biais par lequel Albert a connu ce dernier texte, il faut relever que ses mentions d'*EEfr* se rapportent tant à *Kal* (2 citations) qu'à *BFII* (1 citation), de sorte qu'Albert ne semble avoir aucun intérêt particulier ni pour le chapitre sur la fortune comme tel ni même pour le thème qui y est traité ; la seule mention de *BFII* passe sous silence la notion de fortune, et se focalise sur la vertu

51. *Ibid.*, p. 589a,39-b,9.
52. La métaphore de la vision spéculaire pour illustrer l'aspect réflexif de la connaissance de soi ne se lit en effet pas dans les passages du premier cours sur l'amitié : Albert le Grand, *Super Ethica*, Lib. I, lect. X, W. Kübel (ed.), *Super Ethica, Libros Quinque priores,* in *Opera Omnia*, XIV, pars I, fasc. 1, Aschendorff, Münster, 1968-72, p. 51,46-54,75 ; Lib. I, lect. XI, p. 59,57-61,34 ; Lib. I, lect. XIII, p. 70,30-71,29 et surtout Lib. VIII, lect. II, W. Kübel (ed.), *Super Ethica Commentum et Questiones, Libros VI-X*, in *Opera Omnia*, XIV, pars I, fasc. 2, Aschendorff, Münster, 1987, p. 592,83-595,11. Cf. B. Sère, *Penser l'amitié au Moyen Âge. Étude historique des commentaires sur les livres VIII et IX de l'Éthique à Nicomaque (*XIII^{e}-XV^{e} *siècle)*, Brepols, Turnhout, 2007.
53. Cf. ci-dessous, Annexe (i), texte 4.
54. Cf. ci-dessous, Annexe (i), textes 1-3, le texte 1 étant la citation explicable par Michel d'Ephèse.

de courage qui ne s'y trouve pas du tout invoquée. Quant à *BFI,* il est très peu probable qu'Albert le connaisse car s'il en avait eu vent, il n'aurait pas manqué de citer ce texte portant sur un sujet qui avait tout pour retenir son attention[55].

Ainsi, au début des années soixante, l'*Ethica* d'Albert reflète un accès très imprécis et probablement oral à *EEfr,* à un moment où ce fragment vient d'être traduit par Moerbeke et avant qu'il ne soit question d'y privilégier *BFII* pour l'assembler avec *BFI*. C'est peut-être aussi par oral qu'Albert a connu le titre de l'œuvre d'où était tiré *EEfr,* qui n'est donné par aucun des cinq témoins de ce fragment. Les emplois d'*EEfr* chez Albert remontent ainsi à un état du texte antérieur à celui que reflète toute la tradition manuscrite, qui aurait pu faire croire le lien *BFI-BFII* originel. Ils permettent dès lors de relativiser le témoignage des manuscrits même les plus fiables et anciens (que *BFI-BFII* y soit d'ailleurs suivi ou non de *Kal*), puisqu'ils montrent que la forme unitaire sous laquelle a été transmise et connue la compilation ne représente qu'une étape ultérieure d'un processus qui n'a dû d'abord impliquer *que* la traduction, par Moerbeke, de la section finale de l'*Ethique à Eudème* (*EEfr*). C'est dans un second temps que sont intervenus, à partir d'*EEfr,* l'amputation de *Kal* au profit de *BFII* et la compilation de *BFII* avec *BFI*[56]. Si l'interdépendance entre ces deux derniers gestes est indéniable, reste à clarifier leurs motivations : c'est ce qu'on va tenter de faire grâce à un second témoignage indirect, celui de Thomas d'Aquin.

55. Les arguments *a silentio* doivent être bien sûr maniés avec la plus grande précaution, mais dans le cas d'un texte aristotélicien portant sur un thème aussi décisif et brûlant que la fortune, il semble qu'on puisse ici donner son poids au silence d'Albert. Celui-ci montre en effet un intérêt constant pour la question de la fortune et du destin. Voir notamment H. Anzulewicz, *Alberts des Grossen Stellungnahme zur Frage nach Notwendigkeit, Schicksal und Vorsehung*, in *Disputatio philosophica. International Journal on Philosophy and Religion,* 1 (2000), p. 141-152.

56. Et commentant quelques années plus tard la *Politique*, Albert mentionne le petit traité, cf. Albert le Grand, *Super Politica*, A. Borgnet (ed.), in *Opera omnia*, t. VIII, Vivès, Paris, 1891, p. 67ab : «De fortuitis autem dicit in capitulo de fortuna, quod est pars Ethice et pertinet ad primum Ethicorum, quod 'fortuna est natura preter rationem faciens impetum'. Unde, quecumque plus habent artis, minus habent fortune, et quecumque plus fortune, minus artis.» Il est clair qu'il s'agit d'un renvoi au *Liber de bona fortuna*, que Thomas cite alors aussi comme *capitulum*, et qu'Albert citera plus tard à son tour comme *Libellus de fortuna et eupraxia* : Albert le Grand, *Summa Theol.*, q. LV, Membrum II, art. 1, arg. 6, A. Borgnet (ed.), in *Opera omnia*, XXXI, Paris, 1895, p. 560b. Les emplois du texte dans l'œuvre tardive d'Albert devront faire l'objet d'une étude à part, où il s'agira notamment de clarifier ce qu'Albert doit à Thomas d'Aquin et à d'autres sources à disposition alors, tels les *Parvi flores*.

3. La mise en évidence du potentiel théologique d'un texte sur la bonne fortune et l'apparition d'un «livre» sur ce sujet dans l'œuvre de Thomas d'Aquin

En regard des usages de l'*Ethique à Eudème* et des *Magna Moralia* faits par Albert, ceux faits par Thomas ressortissent assurément à une étape ultérieure dans la genèse du *Liber de bona fortuna*. En effet, le corpus thomasien est à la fois le lieu où apparaît pour la première fois ce titre-là, et celui où s'opère un rapprochement clair entre les deux chapitres ayant formé ce traité, cités pour le coup «dans le texte» et avec un intérêt marqué pour le problème de la fortune. En fait, et malgré une titulature fluctuante au fil de l'œuvre thomasienne, sur le total de douze mentions explicites du *Liber de bona fortuna* ou des extraits qui l'ont formé, onze portent sur un même passage de *BFII* et une seule sur *BFI*. Cette unique mention intervient, tout comme d'ailleurs la première mention de *BFII,* au troisième livre du *Liber de ueritate catholice fidei contra errores infidelium* (mieux connu comme *Summa contra Gentiles*, titre sous lequel je le citerai ci-après), sous la forme d'un renvoi à l'œuvre aristotélicienne citée comme telle sans référence au *Liber de bona fortuna*. C'est à ces mentions des deux morceaux ayant formé le *Liber de bona fortuna* qu'on va s'attarder ici tout d'abord, avant de dire un mot des emplois thomasiens ultérieurs, de fait limités à un seul passage de *BFII*.

Le troisième livre de la *Summa contra Gentiles*, écrit en Italie vers 1263-64[57], est le lieu où apparaissent à la fois l'unique mention de *BFI* dans toute l'œuvre thomasienne (au ch. 92), et la première intervention de *BFII* (au ch. 89) : les dix autres emplois faits par Thomas de ce second texte se lisent dans des œuvres remontant à la fin de son séjour italien ou à son second enseignement comme maître à Paris[58]. Contrairement à ce qu'on a constaté à une époque voisine chez Albert, Thomas fait usage exclusivement de *BFI* et de *BFII,* jamais de *Kal* et pas non plus de la traduction des *Magna Moralia* de Barthélémy[59]. En outre et sur-

57. Dans une première hypothèse, R.-A. Gauthier, *Introduction historique,* in *Saint Thomas d'Aquin, Contra Gentiles,* trad. R. Bernier, M. Corvez, M.-J. Gerlaud, F. Kerouanton, L.-J. Moreau, I, Cerf, Paris, 1961, p. 31-34 situait la rédaction du chapitre 84 du livre III à partir de 1261 et proposait donc de considérer que les livres II et III auraient déjà été mis en chantier. Mais cette chronologie a été ensuite retardée (R.-A. Gauthier, *Thomas d'Aquin, Somme contre les Gentils, Introduction*, Editions universitaires, Paris, 1993, p. 84-92), en repoussant à 1264-65 la rédaction des livres II-IV, celle du premier livre étant maintenue. Pour la question des titres de l'œuvre, voir p. 27-28 et 109.

58. La liste en est donnée par Gauthier, *Thomas d'Aquin, Somme contre les Gentils, Introduction*, p. 82-83, et on peut y ajouter les emplois tacites du traité en Thomas d'Aquin, *In Rom.* Ch. 9, lect. 3, n° 773, R. Cai (ed.), Marietti, Turin, 1953, p. 138, et *In Cor.* II, Ch. 9, lect. 1, n° 8687, p. 459.

59. On reviendra ci-dessous (section 4, notes 105 et 106) à la mention de l'*Ethique à Eudème* en

tout, il est patent que Thomas lit d'emblée *BFI* et *BFII* conjointement. Cela est non seulement fortement suggéré par la proximité de leurs contextes d'occurrence (le chapitre 92 étant, expressément, dépendant du chapitre 89 au plan argumentatif) mais aussi démontré par certains traits plus microscopiques de la lecture qui est donnée de l'extrait des *Magna Moralia :* c'est sur elle qu'on va s'attarder d'abord car, bien qu'elle soit l'unique référence de Thomas à cet extrait, elle constitue un jalon essentiel dans l'histoire de la constitution du *Liber de bona fortuna*.

La citation de l'*Ethique à Eudème* au chapitre 89 et même celles des *Magna Moralia* au chapitre 92 sont plus précises que celles d'Albert, mais ne sont pas pour autant absolument littérales ; elles se présentent plutôt comme des paraphrases. La première se donne pour un résumé du passage où, vers la fin de *BFII*, Aristote clôt son analyse de la bonne fortune en ramenant ce phénomène à l'action d'un dieu intervenant pour motiver les choix de tel individu[60] : sur ce passage où il n'est question que d'un moteur de nos délibérations (*consilium* = βουλή) et de nos aspirations (*impetus* = ὁρμή), Thomas plaque le terme *uoluntas* et fait ainsi valoir au nom de la foi catholique et de l'autorité du Philosophe que notre volonté doit à Dieu non seulement son être comme faculté, mais aussi les options qu'elle prend[61]. Quant aux *Magna Moralia,* l'emploi qui en est fait dans le chapitre 92 est bien plus complexe et, sans se localiser dans un seul endroit du texte, il se diffuse dans tout le chapitre et informe toute la réflexion autour d'une question inspirée des deux nouveaux

Summa contra Gentiles III, 75, qui ne s'explique pas par une connaissance d'*EEfr.,* mais par un intermédiaire.

60. *Aristoteles latinus, Ethica Eudemia*, 1248a25-34 : «Quod autem queritur hoc est, quid motus principium in anima. Palam quemadmodum in toto deus, et omne illud : mouet enim aliquo modo omnia quod in nobis diuinum. Racionis autem principium non racio, sed aliquid melius. Quid igitur utique erit melius et sciencia et intellectu nisi deus ? Uirtus enim intellectus organum. Et propter hoc, quod olim dicebatur, bene fortunati uocantur qui si impetum faciant, dirigunt sine racione existentes, et consiliari non expedit ipsis : habent enim principium tale quod melius intellectu et consilio (qui autem racionem, hoc autem non habent) neque diuinus instinctus, hoc non possunt. Sine racione enim existentes adipiscuntur.»

61. Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles* III, ch. 89 (*Quod motus uoluntatis causatur a Deo, et non solum potentia uoluntatis*) éd. Leonina, XIV, Rome, 1926, p. 273b,7-9 : «Argumentatur ad hoc Aristoteles, in VIII Eudemice Ethice, per hunc modum. Huius quod aliquis intelligat et consilietur et eligat et uelit, oportet aliquid esse causam : quia omne nouum oportet quod habeat aliquam causam. Si autem est causa eius aliud consilium et alia uoluntas precedens, cum non sit procedere in his in infinitum, oportet deuenire ad aliquid primum. Huiusmodi autem primum oportet esse aliquid quod est melius ratione. Nihil autem est melius intellectu et ratione nisi Deus. Est igitur Deus primum principium nostrorum consiliorum et uoluntatum». C. Fabro, *Le Liber de bona fortuna de l'Ethique à Eudème d'Aristote et la dialectique de la divine providence chez saint Thomas*, in *Revue thomiste*, 88 (1988), p. 559, montre l'importance, dans le système thomasien, de cette idée d'une «immanence de la causalité divine dans les événements humains».

chapitres éthiques employés par Thomas : *Quomodo dicitur aliquis bene fortunatus, et quomodo adiuuetur homo ex superioribus causis*. Ce passage unique en son genre, où Thomas interroge la définition, les conditions et les causes ultimes du phénomène «bonne fortune», contient plusieurs allusions au texte aristotélicien. Deux d'entre elles, quoiqu'implicites, rendent fidèlement deux énoncés des *Magna Moralia* situés près l'un de l'autre[62]. La première intervient tout au début du chapitre lorsque, pour ouvrir cette discussion, Thomas clarifie ce qu'est un événement bien fortuné (c'est-à-dire ce dont la réitération caractérise l'existence de l'homme dit «bien fortuné») :

> Ex his autem apparere potest quomodo aliquis possit dici bene fortunatus. Dicitur enim alicui homini bene secundum fortunam contingere, *quando aliquod bonum accidit sibi preter intentionem*, sicut cum aliquis, fodiens in agro, inuenit thesaurum, quem non querebat[63].

Sauf le mot d'*intentio* absent du texte aristotélicien, la formule ici mise en italiques recoupe ce qu'on lit dans les *Magna Moralia* (1207a27-31) et, plus précisément, dans la traduction de Moerbeke. Car même si la citation n'est pas littérale, l'expression d'*aliquod bonum* et le verbe *accidere* sont ceux que le Flamand a choisis pour traduire en 1207a28 des expressions que Barthélémy de Messine rendait par *quid bonorum* et *euenire*[64]. Le second emploi implicite des *Magna Moralia* apparaît plus loin dans le chapitre 92, au cours d'une mise au point faisant suite à l'explication que Thomas a donnée, dans l'intervalle, du mécanisme de la fortune. Cette mise au point, sans se référer nommément aux *Magna Moralia*, évoque tacitement le passage de cette œuvre où il est dit que le bien fortuné, agissant par instinct et sans délibérer, s'avère incapable

62. Comme l'a montré le P. Marc, *Thomas Aquinatis 'Liber de veritate catholicae Fidei'*, vol. III, Ad Sanctae Sabinae, Rome - Turin, 1961, p. 133, n. 5 Thomas utilise fréquemment ce traité dans ce chapitre. Une seule note est erronée, la note 8 de la page 133, sur laquelle on reviendra plus loin (ci-dessous, note 70).

63. Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles* III, ch. 92, p. 279a,1-7.

64. *Aristoteles latinus, Magna Moralia* 1207a27-31, trad. G. de Moerbeke : «Est autem et multipliciter bene fortunatus dictus. Et enim cui preter cogitacionem suam *acciderit aliquod bonum operari*, bene fortunatum aimus. Est igitur bona fortuna in eo quod bonum aliquod existit preter racionem et in eo quod est malum non sumere racionabile». *Ibid.*, trad. Barthélémy de Messine : «Est autem multipliciter bene fortunatus dictus. Et enim cui preter intentionem que ipsius *euenit quid bonorum operari*, bonam fortunam dicimus, et cui secundum rationem dampnum erat accipere, talem lucrantem bene fortunatum dicimus. Est igitur bona fortuna in eo quod bonum aliquod existit preter rationem et in eo quod est malum non sumere racionabile».

de répondre à quiconque l'interroge sur les raisons ayant motivé son choix si heureux (1207b01-02)[65].

Le passage de *BFI* dont Thomas a repris ces bribes de texte dans le chapitre 92, à la fois est l'un des plus «expressifs» de *BFI* (au sens où, par le discours direct, il fait bien voir la particularité du concept d'εὐτυχία en œuvre ici), et correspond à une articulation cruciale du texte. En effet, c'est à cet endroit que l'explication de la fortune par la «nature» qu'aurait tel ou tel individu un certain tempérament inné le rendant apte à faire des choix judicieux spontanément (εὐφυία), flirte provisoirement avec une explication plus théologique, du fait qu'est évoquée, comme exemple d'action soustraite à la raison et non délibérée, la divination au sens d'une prédiction du futur rendue possible par l'influence de quelque divinité (1207b03-05)[66]. Ce flirt entre l'explication de la fortune par la *natura* des individus, et celle qui la fait dépendre de l'action d'un dieu inspirateur, réactive à la fin de *BFI* une tension qu'on aurait pu croire résorbée dès le début du chapitre où Aristote, au nom de la bonté divine, avait écarté l'idée que Dieu soit cause de la fortune (1207a06-11).

Ce flirt entre les explications naturelle et théologique de la bonne fortune, et la tension qu'il crée dans le texte, ont été repérées avec beaucoup d'acuité par Thomas : le chapitre 92 peut être lu comme une tentative de résoudre cette tension «par le haut», en proposant du mécanisme de la fortune une explication théologique intégrant la causalité naturelle à titre de condition préalable à la bonne fortune d'un individu donné. Autrement dit, l'importance de la nature de tel individu pour qu'il soit bien fortunée n'est pas niée, mais elle est inscrite dans un mécanisme où le dernier mot est laissé à l'intervention divine qui, seule, donne aux yeux de Thomas la clé de la réussite exceptionnelle de certains. Cet accent théologique se perçoit dès le début du chapitre 92, au moment où Thomas illustre par deux exemples la définition de l'événement fortuné. Le premier, qui clôt l'extrait cité ci-dessus, est l'exemple-type employé par Aristote dans plusieurs textes pour illustrer la fortune comme forme de contingence différente du hasard dans la mesure où elle s'applique aux actions

65. Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles* III, ch. 92, p. 280a54-b2 : «Et ideo quandoque homo estimat quod aliquid sit bonum fieri, si tamen quereretur quare, responderet se nescire». Le passage concerné dans les *Magna Moralia* (1207b01-02) est traduit différemment par Moerbeke et Barthélémy, sans pour autant que leurs options ne permettent ici de dire à laquelle des deux versions Thomas fait référence : sa citation est en fait plus lâche que la précédente. C'est donc l'économie qui pousse à estimer que là aussi, Thomas lit Moerbecke.

66. Aristote, *Magna Moralia*, 1207a36-b02, trad. G. de Moerbeke, V. Cordonier (en préparation) : «Bene fortunatus est enim sine racione habens impetum ad bona, et hec adipiscens, hoc autem est nature. In anima enim inest natura tale quo impetu ferimur sine racione ad que utique bene habebimus. Et si quis interroget sic habentem, 'propter quid hoc placet tibi operari', 'Nescio', inquid, 'sed placet michi', simile paciens hiis quia deo aguntur». Sur ce passage, cf. V. Cordonier, *Réussir sans raison(s)*, p. 735.

humaines : l'homme qui, ayant entrepris de creuser un trou dans son jardin, y découvre un trésor[67].

Mais à cet exemple classique, Thomas en ajoute un second : deux serviteurs du même seigneur, sommés chacun séparément de se rendre au même lieu en même temps, s'y rencontrent en croyant alors au hasard, ignorant l'ordre ayant été donné à l'autre. Cet exemple comme l'autre vient d'Aristote : pour illustrer ce qu'est la fortune, *Phys.* 196b32-97a18 évoque un homme rencontrant son débiteur sans avoir rendez-vous[68]. Mais Thomas apporte à cet exemple une modification notoire : transformant le créditeur venu à l'agora de sa propre initiative en serviteur envoyé par son seigneur au même endroit qu'un autre, il inscrit la bonne fortune dans une optique faisant d'elle l'aspect revêtu par la providence aux yeux de qui ne voit que les causes prochaines. Ceci l'autorise à distinguer une double acception du *preter intentionem* inclus dans la définition de la fortune : représenté par l'esclave, le plan limité de l'intention humaine, qui ne connaît pas les circonstances de son action et ne peut donc en prévoir toutes les conséquences ; représenté par le maître, le plan de l'intention divine qui, circonscrivant d'un seul regard tous les états de choses, voit les circonstances de telle action et anticipe donc ses conséquences, en l'occurrence heureuses.

Mais c'est dans la suite du texte que Thomas innove véritablement, en proposant une explication complexe de la fortune, où se combinent trois niveaux distincts de dépendance de l'être humain à l'égard desdites «causes supérieures». Celles-ci sont exposées comme étant de trois types, soit astrologique (le ciel et ses astres), soit angélique (les anges qui sont aussi les substances séparées), soit divin (le premier moteur qui, dans les grands monothéismes, s'identifie à Dieu). A chacun de ces types, Thomas fait correspondre une dimension de la personnalité humaine : l'homme dépend des astres *via* son seul

67. Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles* III, ch. 92, p. 279a,3-7 : «Dicitur enim alicui homini bene secundum fortunam contingere, quando aliquod bonum accidit sibi preter intentionem, sicut cum aliquis fodiens in agro inuenit thesaurum quem non querebat». Cf. *Métaph.* V, 30, 1025a14-19, où l'exemple illustre la première définition de l'accident ; en *Rhet.* I, 5, 1362a09 et *Eth. Nic.* 1112a27, il illustre l'un des types d'effets causés par la fortune (τύχη) ; Thomas le rappelle en lisant *Phys.* 197b06-09 : cf. Thomas d'Aquin, *In octo libros physicorum Aristotelis expositio,* P.M. Maggiòlo (ed.), Marietti, Rome - Turin, 1954, n° 230, p. 113.

68. Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles* III, ch. 92, p. 279,7-18 : «Contingit autem aliquem operantem preter intentionem operari propriam, non tamen preter intentionem alicuius superioris, cui ipse subest, sicut, si dominus aliquis precipiat alicui seruuo quod uadat ad aliquem locum quo ipse alium seruum iam miserat illo ignorante, inuentio conserui est preter intentionem serui missi, non autem preter intentionem domini mittentis ; et ideo, licet par comparationem ad hunc seruum sit fortuitum et causale, non autem per comparationem ad dominus, sed est aliquid ordinatum».

corps, il est influencé par les anges *via* son intelligence, et s'avère dépendant de Dieu *via* sa volonté. Dès lors, la fortune s'explique par le fait qu'il peut lui arriver quelque chose qui, sans être dicté par sa propre volonté, est déterminé par l'une des «causes supérieures» juste distinguées : l'homme gratifié d'un heureux sort l'est soit parce que Dieu lui-même l'a inspiré à faire telle action, soit parce qu'un ange l'en a persuadé par quelque monition, soit parce que son tempérament naturel, reçu des astres à la naissance, a inscrit dans son comportement une certaine propension à poser des actes «heureux»[69].

C'est à la suite de cet exposé innovant, complexe et de fait très problématique qu'intervient, dans une mise au point destinée à clarifier quelques concepts utilisés jusqu'alors, la seule mention explicite et nominale des *Magna Moralia* dans ce chapitre 92. Celle-ci s'ajoute aux deux mentions implicites déjà vues, sans être vraiment plus littérale qu'elles : elle met au compte des *Magna moralia* une équation qui ne s'y lit pas comme telle, à savoir : *...quod bene fortunatum est esse bene naturatum*[70]. En réalité, la source où Thomas a pu lire cette expression *bene naturatus* n'est pas *BFI* mais *BFII*, dans un passage où Aristote, revenant sur l'hypothèse «naturaliste» trop vite laissée de côté dans un premier temps (1247a09-13), y revient pour lui adresser une autre critique :

> Si itaque necesse aut natura aut intellectu aut cura quadam dirigencia autem non sunt, natura utique erunt bene fortunati. At uero natura quidem causa aut eius quod est semper similiter aut eius quod ut in pluribus, fortuna autem contrarium. Si quidem igitur quod preter racionem adipiscitur fortune uidetur esse (qui autem propter fortunam bene fortunatus), non utique uidebitur talis esse causa semper eiusdem aut ut in pluribus. Adhuc si, quia talis, oportet accidere sicut, quia glaucus, non acute uidet, non fortuna causa, sed natura ; non igitur est bene fortunatus, sed uelut bene naturatus[71].

69. Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles* III, ch. 92, p. 279a18-b10 : «Cum igitur homo sit ordinatus secundum corpus sub corporibus celestibus, secundum intellectum uero sub angelis, secundum uoluntatem autem sub Deo, potest contingere aliquid preter intentionem hominis quod tamen est secundum ordinem celestium corporum, uel dispositionem angelorum, uel etiam Dei. Quamuis autem Deus solus directe ad electionem hominis operetur, tamen actio angeli operatur aliquid ad electionem hominis operetur, tamen actio angeli operatur aliquid ad electionem hominis per modum persuasionis, actio uero corporis celestis per modum disponentis, inquantum corporales impressiones celestium corporum in corpora nostra disponunt ad aliquas electiones».

70. Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles* III, ch. 92, p. 280a,6-22 : «Et ideo ex dispositione relicta ex corpore celesti in corpore nostro dicitur aliquis non solum bene fortunatus aut male, sed etiam bene naturatus uel male : secundum quem modum philosophus dicit, in *Magnis moralibus*, quod bene fortunatum est esse bene naturatum». La remarque de Marc, *Thomas Aquinatis 'Liber de veritate catholicae Fidei'*, p. 133, n. 8, est donc erronée puisqu'il renvoie à un passage de *BFI* qui ne correspond guère au texte thomasien.

71. *Aristoteles latinus*, *Ethica Eudemia*, 1247a29-38, V. Cordonier (ed.), (en préparation). La

La reprise de l'expression *bene naturatus* au chapitre 92 est donc un premier indice que Thomas, bien que citant *BFI*, lit ce passage à la lumière des parallèles repérés dans *BFII*. Mais le fait que Thomas lise ici *BFI* et *BFII* conjointement est encore plus clair dès qu'on se souvient que l'idée d'inspiration divine transmise ponctuellement à l'homme bien fortuné, où culminait l'exposition du mécanisme de la fortune juste proposée, ne se lisait pas non plus dans *BFI* mais dans *BFII*[72]. Ainsi, il apparaît que Thomas, au moment d'utiliser pour la première fois *BFI* dans la *Summa contra Gentiles*, a *BFII* présent à l'esprit et utilise ce second texte pour tout à la fois exprimer (par l'expression *bene naturatus*) et corriger (par la dimension expressément théologique) *BFI*. Même lorsqu'il cite *BFI,* c'est *BFII* qui est son point focal car c'est à la fin de ce texte et non dans l'autre qu'Aristote a le plus clairement donné à Dieu le dernier mot de la bonne fortune. Or, parce qu'une telle lecture est, en somme, le principe même de l'organisation du *Liber de bona fortuna* comme œuvre composite, elle mérite qu'on s'y arrête davantage.

Tout d'abord, l'option thomasienne consistant à lire *BFI* à la lumière de *BFII* est compréhensible étant donné que le chapitre 92 se fonde expressément sur des présupposés développés en cascade depuis le chapitre 89, qui citait lui-même *BFI*[73]. Ensuite, cette option s'explique par sa commodité : l'expression *bene naturatus*, rendant le mot grec εὐφυής en *BFII,* résume l'hypothèse «naturaliste» invoquée en *BFI* et *BFII*. Mais enfin et surtout, le fait de lire *BFI* à la lumière de *BFII* relève d'une stratégie doctrinale adoptée par Thomas pour canaliser le naturalisme du premier texte, qui prend dans celui-ci une forme plus menaçante que dans l'autre. A lire en effet seulement *BFI*, on pourrait croire qu'Aristote est satisfait de l'idée que le fortuné soit celui qui a reçu à la naissance la capacité instinctive à poser des actes bons ; car même le cas de la divination, donné comme exemple où un tel instinct joue en plein, peut être compris sans qu'intervienne la «divinité»[74]. Pour conjurer les risques induits

leçon *bene naturatus*, traduction extrêmement rare chez Moerbeke, pourrait être le résultat d'une corruption. D'ailleurs, c'est bien *bene nati* et pas *bene naturati* qui est employé à deux reprises par la suite (1247b22-23). Quoi qu'il en soit, la note érudite de R.-A. Gauthier, *Thomas d'Aquin, Somme contre les Gentils, Introduction*, p. 82, n. 29, est périmée.

72. Voir ci-dessus, note 60.

73. Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles* III, ch. 92, p. 279,1-2 : «Ex his autem apparere potest quomodo aliquis possit dici bene fortunatus». Ce qui est ici présupposé est au premier titre le contenu du chapitre 91 montrant «Quomodo res humane ad superiores causas reducantur», mais aussi les précédents, sur lequel celui-ci se basait à son tour, et qui montraient pour le chapitre 90 «Quod electiones et uoluntates humane subduntur diuine prouidentie» et pour le chapitre 89 que «motus uoluntatis causatur a Deo, et non solum potentia uoluntatis».

74. C'est en effet une interprétation strictement naturaliste et astrologique qui est donnée de ce passage par l'artien Iohannes Vath, *Quest. Quodlib.,* Paris, Bibl. nat., lat. 16089, fol. 54^{rb} : «Alia questio habet locum supra librum De animalibus : est questio quare aliqua animalia

par un tel exposé, trop ramassé pour être exempt d'ambiguïté, il fallait donc compléter *BFI* par *BFII,* qui seul permet de canaliser le naturalisme un peu crû affleurant dans le premier extrait, en relativisant l'hypothèse d'un homme fortuné par les seuls dons de la nature, c'est-à-dire par l'influence des astres. C'est dans cette optique que Thomas aborde *BFI* à la lumière de *BFII*, qui apporte à ses yeux de théologien la clé de la fortune, en faisant intervenir un Dieu omniscient et tout-puissant à la fois pour coordonner les séries causales intermédiaires, et pour influencer de l'intérieur les choix humains eux-mêmes.

Cette focalisation sur l'apport théologique de *BFII* sera constante dans toute la production thomasienne ultérieure, où ne sera plus cité que le même extrait tiré de *BFII,* à l'exclusion de *BFI*. Cet abandon de *BFI* peut, à son tour, s'expliquer de plusieurs façons. D'abord, ce texte a pu sembler inutile vu que son contenu était explicité et mieux formulé par *BFII,* comme je l'ai montré. Mais il est plus probable que Thomas l'ait abandonné parce que le «naturalisme» incarné par l'équation entre *bene fortunatus* et *bene naturatus*, bien que transcendé par la dimension théologique, s'avérait malgré tout trop problématique, et ce, à plusieurs égards. Un premier défaut du chapitre 92 est que l'ingénieux mécanisme qu'il décrit pour expliquer la bonne fortune, ne fonctionne et n'a même de sens que dans le cadre d'une harmonie réglée entre nature et surnature[75]. Or cette harmonie, davantage postulée que démontrée par Thomas, avait intérêt à rester implicite, parce qu'il était difficile ou impossible de la justifier. Dès lors, le chapitre 92, qui faisait intervenir au sein de la cosmologie aristotélicienne des missions angéliques influençant ponctuellement la vie des

sicut gallus etc. magis percipiunt horas diei uel noctis quam homo. Hoc enim supponunt astronomi et magi, qui de talibus futuris pronosticant, et causa huius est, [quia] sicut dicitur in libro de bona fortuna, quod ista animalia recipiunt aliquos instinctus a corporibus celestibus et sic alterantur. Unde bene percipiunt alteraciones istas, quia non mouentur aliis multis operacionibus nobilioribus, sc. uelle et intelligere, et per has occupatus non potest percipere illas alteraciones modicas in horis». Cf. L. Cova, *Le questioni de Giovanni Vath sul 'De generatione animalium',* in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge,* 59 (1992), p. 200-287. La distinction entre une interprétation «naturaliste» et une option plus théologique se laisse d'ailleurs deviner dans les options que prennent les traducteurs des *Magna moralia* pour rendre le terme d'ἐνθουσιάζοντες en 1207b03 : tandis que Barthélémy opte pour le terme de *demoniaci*, Moerbeke rend ce participe par la périphrase *hi, qui a deo aguntur*.

75. Parler d'harmonie entre nature et surnature est une façon sans doute trop rapide de dire que le mécanisme décrit au chapitre 92 ne fonctionne qu'à condition que Dieu gouverne au profit d'un même ordre le chœur des astres (qui règlent les processus naturels et en particulier les générations humaines), les missions angéliques (intervenant au cours de l'existence) et les volontés humaines. Sur la fécondité théorique de ce chapitre thomasien et de ses ambiguïtés mêmes, voir V. Cordonier, *'Bona natiuitas', nobility and the reception of Aristotle's 'Liber de bona fortuna' from Thomas Aquinas to Dante Alighieri (1260-1310),* in A.A. Robiglio (ed.), *The Question of Nobility. Aspects of the Medieval and Renaissance Conceptualization of Man*, Brill, Leiden - New-York, 2011.

hommes et une intervention de Dieu lui-même sur la volonté de ceux-ci, avait ainsi le défaut de rendre trop saillant et donc visible (c'est-à-dire attaquable) ce présupposé d'une harmonie entre foi révélée et théologie philosophique placé au fondement de tout le projet thomasien.

Un second défaut du chapitre 92 se révèle, quant à lui, non dans le fait de présupposer sans la démontrer une harmonie entre ordre naturel et action divine, mais dans les conséquences qui se dessinent une fois qu'on admet celle-ci. Car on peut s'interroger sur la marge de manœuvre laissée à Dieu dans ce mécanisme de la fortune où les astres apportent une contribution nécessaire à un double titre : d'une part en ce qu'ils dotent tel individu à sa naissance d'un tempérament inné (la *bona natiuitas*) qui le rend apte à faire des choix fortunés ; d'autre part en ce qu'ils constituent la médiation par laquelle le premier moteur agit en faveur de cet homme durant son existence. Sous ce double aspect par lequel l'influence astrale constitue, respectivement, une condition préalable à la fortune et la médiation nécessaire à l'intervention divine, Dieu pourrait sembler soumis, dans le chapitre 92, à des contraintes qui paraissent contredire la toute-puissance qu'il convient de lui prêter[76]. Et Thomas a beau insister sur le fait que les corps célestes n'influencent pas l'esprit mais seulement le corps, il ne parvient pas à déjouer les prérequis qui semblent ainsi conditionner l'action divine *ad extra*[77]. Cette difficulté inhérente au naturalisme propre à *BFI,* qui sera vivement discutée par Henri de Gand vers 1280 à

76. Cette double contrainte semble d'autant plus forte qu'au moment d'expliquer les conditions nécessaires de la bonne fortune, c'est en fait une *conjonction des trois facteurs* qui est donnée, cf. Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles* III, ch. 92, p. 279,11-280,2 : «Quando igitur aliquis ex impressione superiorum causarum, secundum predictum modum, inclinatur ad aliquas electiones sibi utiles, quarum tamen utilitatem propria ratione non cognoscit, et cum hoc, ex lumine intellectualium substantiarum illuminatur intellectus eius ad eadem agenda, et ex diuina operatione inclinatur uoluntas eius ad aliquid eligendum sibi utile cuius rationem ignorat, dicitur esse bene fortunatus, et e contrario male fortunatus, quando ex superioribus causis ad contraria eius electio inclinatur, sicut de quodam dicitur Ierem. 22, 30 : 'Scribe uirum istum sterilem, qui in diebus suis non prosperabitur'».

77. Cf. le *nota bene* de Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles* III, ch. 92, p. 280,38-43 : «Est etiam et alia differentia consideranda. Nam cum corpus celeste non disponat ad electionem nisi inquantum imprimit in corpora nostra, ex quibus homo incitatur ad eligendum per modum quo passiones inducunt ad electionem, etc.» Cf. Albert le Grand, *Super Ethica* (c. 1251), Lib. X, lect. xxvii, W. Kübel (ed.), p. 778, 87-96 and 779, 82-87. Dans son chapitre sur les «deux exceptions à l'universelle causalité des corps célestes» que sont les actes d'intelligence et de volonté d'une part et les événements fortuits de l'autre, Th. Litt, *Les corps célestes dans l'univers de Saint Thomas d'Aquin*, Publications Universitaires Béatrice-Nauwelaerts, Louvain, 1963, p. 200-220 ne mentionne pas du tout la *Summa contra Gentiles* III, 92 : peut-être avait-il cerné que ce chapitre, tout en prétendant limiter le rôle des astres, n'y parvient pas réellement. Le chapitre est en revanche cité par T. Gregory, *Astrologia e teologia nella cultura medievale,* in T. Gregory, *Mundana Sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1992, p. 291-328, ici p. 313-314.

propos du *Liber de bona fortuna,* a probablement été déjà perçue par Thomas très tôt après la *Summa contra Gentiles.*

C'est donc sur *BFII* seulement que portent, dans le reste de l'œuvre thomasienne, les dix emplois restants des extraits textuels intéressants pour la genèse du *Liber de bona fortuna*. Chronologiquement, le texte le plus proche de la *Summa contra Gentiles* est une question du premier *Quodlibet* sur le problème de la grâce, datée de 1269 : *BFII* y est paraphrasé dans une explication par laquelle Thomas établit que le Philosophe a démontré la nécessité d'admettre que Dieu seul peut non seulement faire mériter la grâce à l'homme, mais le préparer à la recevoir, contrairement à ce qu'a prétendu Pélage[78]. Cet usage anti-pélagien du texte signale une préoccupation majeure animant Thomas durant son séjour italien, où se constate, tout à la fois, une multiplication des discussions consacrées à cette hérésie, un enrichissement du corpus d'écrits augustiniens exploités à cette fin, un élargissement de la nécessité de la grâce au domaine de l'*initium fidei* et, enfin, un approfondissement de la doctrine de la motion divine à l'égard de l'être humain, conçue non plus comme un type de mouvement parmi d'autres, mais comme une influence *sui generis* par laquelle Dieu peut agir de façon immédiate[79]. C'est dans ce contexte des réflexions sur la grâce que le même extrait de *BFII* apparaît inlassablement dans les travaux du second séjour parisien sous des étiquettes diverses : soit il est référé à sa source avec[80] ou sans[81] mention du thème propre au chapitre, soit (plus fréquemment) il est cité comme un *capitulum de bona fortuna*[82]. Ce n'est, enfin, que dans le *Contra retrahentes*, texte voué à défendre l'action de l'Esprit dans le choix d'une vocation religieuse, qu'apparaît l'idée d'un écrit sur la fortune ayant un titre à lui :

78. Thomas d'Aquin, *Quodl.* I, q. 4, a. 2, éd. Leonina, XXV.1-2, Cerf, Rome, 1996, p. 186b,76-77 (*Utrum homo absque gratia possit se ad gratiam preparare*) : «Et quod hoc necessarium sit, probat Philosophus in quodam capitulo de bona fortuna». La datation de 1269 est donnée par l'éditeur.

79. Cf. H. Bouillard, *Conversion et grâce chez Saint Thomas d'Aquin : Etude historique*, Aubier, Paris, 1944, p. 91,102-122, 129-131.

80. Thomas d'Aquin, *Q. de Malo*, 3 a. 3, arg. 11, éd. Leonina, XXIII, Vrin, Paris - Rome, 1982, p. 71,81-89 : «Preterea, Philosophus in <...> Ethice Eudemice, capitulo de bona fortuna, inquirit quid sit principium operationis in anima, et ostendit quod oportet esse aliquid extrinsecum».

81. Thomas d'Aquin, *Summa theol., IaIIae*, q. 9, a. 4, c., éd. Leonina, VI, Ad Sanctae Sabinae, Rome, 1891, p. 78b,21-23 : «...ut Aristoteles concludit in quodam capitulo Ethice Eudemice» ; q. 80, a. 1, arg. 3, éd. Leonina, VII, Ad Sanctae Sabinae, Rome, 1892, p. 82,16-18 : «Preterea, philosophus probat, in quodam capitulo Ethice Eudemice, quod oportet esse quoddam principium extrinsecum humani consilii».

82. Id., *Q. de Malo,* 6, c., p. 149,407-417 ; *Summa theol., IaIIae*, q. 68, a. 1, p. 447b,9-15 ; q. 109, a. 2, ad 1, p. 291b33-292,3 ; *Sententia in Ethic.* X, lect. 14 n. 9, éd. Leonina, XLVII.2, Ad Sanctae Sabinae, Rome, 1969, p. 599,111-120.

> Nec solum sacrorum doctorum auctoritatibus assertionis eorum conuincitur falsitas, sed etiam philosophicis documentis. Dicit enim Aristotiles in quodam capitulo Eudimice Ethice quod intitulatur de bona fortuna : *Quod autem queritur quid est motus principium in anima, palam quemadmodum in toto Deus ; rationis enim principium non ratio, sed aliquid melius. Quid igitur utique erit melius scientia et intellectu, nisi Deus* ? Et postea subdit de his qui a Deo mouentur : *Consiliari non expedit eis ; habent enim principium tale quod melius intellectu et consilio*[83].

Notons que cette citation est, de toutes, la plus exacte et la plus étendue aussi : les termes entre guillemets recoupent mot-à-mot deux séquences de *BFII* qui étaient déjà à l'arrière-plan des deux chapitres de la *Summa contra Gentiles*, mais sans y être encore cités avec une telle acribie. La littéralité de cette mention atteste qu'en rentrant d'Italie à Paris, Thomas a emporté non seulement un bon souvenir du texte qu'il y a «trouvé», mais une copie fidèle de celui-ci, qu'il a sans doute sous les yeux au moment de composer son texte sur la vocation. La fidélité de cette mention n'est égalée par aucune autre, sauf celle du même passage dans le *De sortibus* et qui (détail pas forcément anodin même s'il méritera une investigation à part) se démarque aussi des autres par sa façon de se référer au texte, en mentionnant un *Liber de bona fortuna*[84]. Ce dernier titre n'est attesté qu'ici dans toute l'œuvre thomasienne, car les autres passages parlent d'un *capitulum de bona fortuna*. La nouveauté de cette étiquette, qui sera relayée dans la tradition manuscrite et s'imposera finalement de préférence à celle de *capitulum de bona fortuna*, permet de situer vers 1270 le baptême du *Liber de bona fortuna*, sous un nom qui sera repris par l'un des exemplaires parisiens[85], et sous une forme (*BFI-BFII*) qui passera dans la tradition tant manuscrite qu'interprétative. En effet, c'est ensemble et comme une œuvre à part entière que *BFI* et *BFII* seront, à l'approche de 1280, d'abord commentés par Gilles de Rome puis analysés et critiqués par Henri de Gand en débat avec Gilles et Thomas[86].

83. Thomas d'Aquin, *Contra doctrinam retrahentium a religione,* c. 9, éd. Leonina, XLI, Ad Sanctae Sabinae, Rome, 1970, p. C57,263-275.

84. Id., *De sortibus*, c. 4, éd. Leonina, XLIII, Ad Sanctae Sabinae, Rome, 1976, p. 235,259-260.

85. Il s'agit non pas du premier exemplaire mais d'un exemplaire tardif reflété fidèlement par un groupe donné de manuscrits qui se sont également distingués dans la tradition parisienne du *De motu animalium*, cf. V. Cordonier, *Réussir sans raison(s),* p. 709, note 9. Les *exemplaria* plus anciens mentionnent pour leur part deux *capitula* en donnant parfois l'origine de chacun d'eux dans les *Magna moralia* et l'*Ethique à Eudème.* La question des intitulés du *Liber de bona fortuna* devra faire l'objet d'une étude à part.

86. La *Sentencia de bona fortuna* de Gilles de Rome daterait des alentours du second décret d'Etienne Tempier (1275-1278), au vu de l'analyse stylistique conduite par Silvia Donati ; cf. S. Donati, *Studi per una cronologia delle opere di Egidio Romano, I : Le opere prima del 1285.*

Ainsi, le baptême du *Liber de bona fortuna* comme unité textuelle autonome (débarassée de *Kal*) peut être situé dans le Paris des années soixante-dix, tandis que sa constitution doit remonter à une époque antérieure. Mais dans cette phase-là, les preuves textuelles sont plus rares et invitent surtout à la prudence. Car même si la *Summa contra Gentiles* utilise déjà *BFI* et *BFII,* il peut être abusif d'estimer qu'il s'agit de références au *Liber de bona fortuna*[87]. Cela, non seulement parce que ce titre ne se lit pas encore, mais surtout parce que *BFI* et *BFII* sont alors expressément mentionnés comme des chapitres tirés d'œuvres aristotéliciennes, sans que rien n'indique encore qu'ils forment déjà un traité autonome. Au plan de la matérialité des textes, il faut s'en tenir à cela : vu les façons dont la *Summa contra Gentiles* renvoie à *BFI* et à *BFII,* rien ne pousse à estimer que le *Liber de bona fortuna* existe alors déjà, et rien ne permet donc d'exclure que Thomas travaille alors sur du matériel traduit par Moerbeke avant que l'opuscule ait été constitué, sous la forme qui passera dans la tradition. Or, parce que la structure de l'opuscule passé dans la tradition cadre avec la lecture que Thomas a donnée de ces deux extraits, se pose la question désormais du rôle que celui-ci a pu jouer dans la création de ce petit faux.

I commenti aristotelici (parte II), in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale,* 1,1 (1990), p. 1-111, ici p. 10, 23, 26 et surtout p. 71 ; S. Donati, *Studi per una cronologia delle opere di Egidio Romano I. Le opere prima del 1285. I commenti aristotelici,* in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale,* 2, 1 (1991), p. 1-74, surtout p. 53 sq. Cependant, il n'est pas possible de savoir si la *Sentencia* précède ou suit le second décret de l'évêque Tempier, parce que les critères doctrinaux employés parfois pour ce faire ne sont pas fiables : cf. L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, P. Lubrina, Bergamo, 1990, p. 48. Concernant la tradition textuelle de la *Sentencia,* cf. V. Cordonier, *Réussir sans raison(s),* p. 727, note 51. Il s'avère que ce commentaire est la cible de plusieurs attaques portées par Henri de Gand dans son *Quodlibet VI, 10* : cf. V. Cordonier, *'Bona natiuitas', nobility and the reception of Aristotle's 'Liber de bona fortuna',* section 2.

87. C'est ce qu'estime pourtant R.-A. Gauthier, *Thomas d'Aquin, Somme contre les Gentils, Introduction,* p. 81, en disant que : «Ces deux citations [celles faites aux chapitres 89 et 92 du troisième livre de la *Summa contra Gentiles*] ne doivent pas être séparées, car elles sont l'une et l'autre empruntées à la même source, le *Liber de bona fortuna*» ou, p. 82, que : «Le *Liber de bona fortuna* (…) venait sans doute à peine de paraître lorsque saint Thomas le cite au livre III de la *Somme contre les Gentils*». Thomas ne cite en effet pas encore forcément le *Liber de bona fortuna* ; la seule chose assurée est qu'il cite les morceaux qui l'ont composé ensuite dans le *corpus recentius*, tandis qu'on n'a aucune preuve que le livre existe déjà avant cela.

4. Le *Liber de bona fortuna* comme pièce à conviction pour défendre Aristote en matière de providence divine : le rôle de Thomas d'Aquin dans la constitution de la compilation

Le parcours fait jusqu'ici montre que le *Liber de bona fortuna* s'est constitué à partir d'un morceau de l'*Ethique à Eudème* d'abord traduit par Moerbeke sur un manuscrit grec lacunaire (*EEfr* c'est-à-dire *BFII-Kal*), puis amputé de sa seconde partie (*Kal*) au profit de l'autre (*BFII*), laquelle a été compilée avec l'extrait parallèle des *Magna Moralia* (*BFI*). Les premières mentions d'*EEfr* chez Albert attestent en effet qu'avant d'être lié à *BFI, BFII* a été connu par cet auteur comme partie d'*EEfr*. Quant aux emplois de l'*Ethique à Eudème* et des *Magna Moralia* dans le corpus thomasien, ils nous mettent en présence d'un opuscule qui, s'il n'existe pas encore à coup sûr comme œuvre autonome au début des années soixante, est par contre attesté vers 1270 au moment où Thomas, rentré à Paris, met son passage favori de *BFII* au compte d'un *Liber de bona fortuna*. Ce baptême finalise un processus inauguré dans la *Summa contra Gentiles*, où *BFII* était tout à la fois employé au détriment de *Kal* et lu conjointement à *BFI* de façon à corriger et compléter la doctrine qui y est résumée. A considérer ce processus au plan strictement littéraire, il est probable que ce qui s'est passé entre 1260 et 1270 échappera immanquablement[88]. Mais il reste assuré que la *Summa contra Gentiles* représente une étape importante dans la gestation de l'opuscule, dans la mesure où c'est dans cette œuvre que se dessine le programme herméneutique à l'œuvre dans le *Liber de bona fortuna* comme compilation. C'est donc à cette première synthèse dogmatique thomasienne qu'il faut demander le sens de cette invention, pour envisager celle-ci non plus au seul plan des textes et de leur matérialité, mais sur fond d'un problème précis et d'un certain projet doctrinal.

En premier lieu, il faut relever la spécificité du cadre dans lequel s'inscrivent les chapitres où Thomas fait intervenir *BFI* et *BFII* pour la première fois. En effet, le troisième livre de la *Summa contra Gentiles* représente au sein du corpus thomasien le chantier le plus vaste et le plus ambitieux en matière d'attributs divins essentiels (c'est-à-dire communs aux trois personnes de la Trinité

88. En effet, il est difficile de décider s'il existe ou non déjà, à l'époque où est rédigée la *Summa contra Gentiles,* une œuvre autonome formée par association de *BFI* et *BFII* : la façon dont Thomas se réfère à ces deux morceaux sans jamais les citer sous un unique titre laisse penser que non, tandis que la lecture conjointe qu'il en propose pourrait faire estimer que oui. Le choix entre ces deux alternatives dépendra de l'idée qu'on se fait de ce que signifie «exister comme œuvre autonome» à la fin du XIII^{e} siècle. Rappelons que, parmi les témoins du *Liber de bona fortuna*, les plus anciens datés sont, d'une part, le manuscrit de Tolède (cf. ci-dessus notes 9, 10, 11, 20, 26 et 30) et d'autre part le ms. Vat. lat. 2083 (= AL 1842), daté de 1284, copie du premier exemplaire parisien. Sur cela cf. V. Cordonier, *Réussir sans raison(s)*, p. 710 et 716, note 25.

parce que liés à l'unique nature divine). Plus particulièrement, les chapitres 89 et 92 jalonnent une ample série de réflexions consacrées à la science, à la providence et au gouvernement que Dieu a sur ses créatures. Ces questions, traditionnellement intégrées à la réflexion sur Dieu depuis Augustin, étaient certes présentes dans les œuvres thomasiennes antérieures, mais font dans la *Summa contra Gentiles* l'objet d'un soin tout à fait exceptionnel, qui donne corps à des arguments, à des développements et à des questions qu'on ne lit ni dans les œuvres antérieures ni dans les suivantes. Dans cette étape cruciale du projet thomasien, le problème de la providence envahit tout le troisième livre de la *Summa contra Gentiles*, où est non seulement articulée pour la première fois une distinction entre la providence (appliquée aux créatures immédiatement) et le gouvernement (réalisé en passant par les intermédiaires causaux habituels)[89], mais aussi abordée de front et comme telle (ch. 75-77) la question de la connaissance divine des singuliers (jusqu'alors étudiée à l'occasion et par le biais d'autres problèmes).

Cette hypertrophie des réflexions sur la providence divine dans la *Summa contra Gentiles* répond, de fait, à une préoccupation animant Thomas depuis le début de sa carrière et qui, en comparaison avec ses contemporains, marque l'originalité de son programme. En effet, l'*Ecrit sur les Sentences* montre que dès le début des années cinquante, le jeune théologien a été préoccupé par le problème aussi bien doctrinal qu'exégétique consistant à savoir ce que le Philosophe a pensé quant à l'activité *ad extra* du premier moteur et quant au champ d'application de sa providence. Il s'agit, en un sens, d'un vieux problème. En effet, les Pères de l'Eglise grecs ou latins, unanimes pour donner la primauté à Platon, se sont depuis longtemps accordés pour estimer qu'Aristote a nié toute providence en-dessous de l'orbe lunaire, c'est-à-dire pour les êtres soumis à la génération et à la corruption et pour les événements marqués par la contingence[90]. Cette interprétation de la doctrine aristotélicienne est encore courante au XIII[e] siècle, y compris chez les collègues directs de Thomas à Paris[91]. Mais elle n'est plus la seule possible, parce que les Latins ont désormais

89. Ce double plan de déploiement de l'action divine *ad extra* donnera lieu, dans la *Prima pars* de la *Somme de théologie*, à un traitement distinct de la providence et du gouvernement, en deux chapitres éloignés l'un de l'autre autant que du chapitre consacré à la science divine comme telle.

90. Cf. Ambroise de Milan, *De officiis,* I, 13, M. Testard (ed.), Brepols, Turnhout, 2000, p. 18,11-17 : «Quo decurso, procliue estimo ut refellam cetera et primo eorum adsertionem qui Deum putant curam mundi nequaquam habere, sicut Aristoteles adserit usque ad lunam eius descendere providentiam. Et quis operator neglegat operis sui curam ? Quis deserat et destituat quod ipse condendum putauit ? Si iuiuria est regere, nonne est maior iniuria fecisse, cum aliquid non fecisse nulla iniustitia sit, non curare quod feceris summa inclementia». Cf. Origène, *Contre Celse*, III, 75, M. Borret (ed.), vol. II, Cerf, Paris, 1968, p. 170, 20-24.

91. Cf. Gilbert de Tournai, *Specificatio erroris philosophorum in iiii scientiis et prius in physi-*

accès à des écrits traduits au cours du siècle et rédigés par des auteurs mettant au compte du Philosophe une doctrine plus nuancée de la providence divine, de sorte à relancer le débat chez les Latins.

En effet, Avicenne, Averroès et Maïmonide ont tous les trois prêté à Aristote une certaine providence des êtres et des événements singuliers et contingents, mais chacun par des biais différents. Parce qu'on se place ici du point de vue de Thomas sur ces trois auteurs, et parce que celui-ci lit leurs théories de la science divine comme la clé de leurs conceptions de la providence, qu'il soit permis d'amalgamer ici les unes et les autres même si chacune a, bien sûr, un profil propre. Pour Avicenne, le Premier Existant connaît les singuliers, mais dans la mesure où ceux-ci sont l'effet d'un concours de causes universelles qui, une fois connues, permettent de calculer les coordonnées de l'étant ou de l'événement singulier[92]. Averroès, pour sa part, dit que le Premier moteur de la *Métaphysique* ne connaît pas les réalités autres que lui (car le seul objet adéquat à sa pensée est sa propre essence), mais qu'il exerce une providence sur les réalités sublunaires dans la mesure où elles sont des étants[93]. Quant à Maïmonide, il complète la doctrine «averroïste» par l'idée que Dieu, certes intéressé en général au sort des seules espèces et non de leurs membres, prend pourtant un soin particulier des individus humains qui s'en sont rendus dignes en développant leur intellect[94].

Si les textes d'Avicenne, d'Averroès et de Maïmonide étaient disponibles en latin depuis, respectivement, le XII^e^ siècle, les années vingt et les années quarante du XIII^e^ siècle, il a fallu le travail de Thomas pour que leurs textes soient, à propos de providence, lus avec attention, confrontés les uns aux autres et mis en perspective avec le corpus aristotélicien, au profit d'une réflexion sur le contenu de la doctrine de la providence qui n'y était que suggérée. En effet, depuis le début de sa carrière et contrairement à Albert, Thomas est conscient de la diversité des interprétations existantes de la doctrine aristotélicienne de la providence : dès l'*Ecrit sur les Sentences*, il distingue très bien les idées d'Avi-

cis, in S. Gieben (ed.), *Four Chapters on Philosophical Errors from the 'Rudimentum doctrinae' of Gilbert of Tournai. O. Min. (died 1284),* in *Vivarium*, 1 (1963), p. 148,7-10 : «Aristoteles ergo circa Deum errauit, qui ei prouidentiam circa inferiora non posuit. Unde beatus Ambrosius in libro primo De officiis ait : 'Refellam eorum assertionem qui Deum putant curam mundi nequaquam habere uel, ut Aristoteles asserit, usque ad lunam eius descendere prouidentiam». Ce texte daterait de 1259-62.

92. Cf. Avicenne, *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina* VIII, 6, S. van Riet (ed.), II, Louvain, 1980, p. 417-420.

93. Averroès, *Commentum Magnum in Metaphysicam* XII, com. 51, in *Aristotelis opera cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venise 1562-1574 (repr. : Frankfurt-am-Main 1962), vol. VIII, fol. 335D-G, 335L-336A ; 337A-C.

94. Maïmonide, *Dux seu Director dubitantium aut perplexorum, in tres Libros divisus,* III, 18, A. Justinianus (ed.), Parisiis 1520 (repr. Frankfurt-am-Main 1964), fol. lxxxiiA.

cenne, d'Averroès et de Maïmonide et les confronte toutes trois pour en évaluer le bien-fondé. Ce faisant, il se montre d'emblée insatisfait face à un défaut à son avis commun à ces doctrines : le fait qu'elles ne rendent pas compte du soin que Dieu a pour la *nature propre* de chacune des créatures[95]. Pour Thomas, le seul concept de providence convenant à la perfection du Dieu visé par la foi catholique, pose une providence non seulement exhaustive des êtres, mais aussi *intensive*. Or dans la mesure où les présupposés de la foi n'ont pas pu être contredits par le Philosophe par excellence, celui-ci a dû soutenir que son premier moteur a un tel soin pour les étants autres que lui. Si certains ont dit le contraire, c'est, dit-il, qu'ils ont plaqué sur le système d'Aristote une doctrine qui ne s'y lit jamais et qui est contraire à son intention[96].

Cette conviction qu'il y a un accord de fond entre la thèse d'Aristote et les présupposés de la foi est patente dès l'*Ecrit sur les Sentences*. Cependant, Thomas semble avoir eu très tôt conscience que le corpus aristotélicien, une fois purgé de ses commentaires, s'avère avare en formules explicites à ce sujet. Non seulement le Philosophe n'emploie jamais le mot même de «providence», mais à aucun endroit il ne prend position assez nettement et assez explicitement pour permettre de trancher la question. Bref, lorsque Thomas lit les *Sentences* de Pierre Lombard, sa conception de la notion aristotélicienne de providence n'est que la sienne et, comme elle contredit la plupart des interprétations existantes, elle demande à être justifiée au moyen de pièces à conviction qu'il reste encore à produire. C'est ce à quoi Thomas s'attellera dans ses œuvres suivantes, où se constate une double évolution, d'une part dans le sens d'une accusation toujours plus marquée de la différence séparant la doctrine d'Aristote et l'interprétation qu'en ont donnée ses commentateurs autorisés, d'autre part dans

95. Cf. Thomas d'Aquin, *Scriptum super libros Sententiarum,* I, d. 35, q. 1, a. 3, sol. 1, P. Mandonnet (ed.), t. I, P. Lethielleux, Paris, 1929, p. 816,33 : «Dicendum quod Deus certissime *proprias naturas rerum* cognoscit» ; p. 817,7-15 : «Sed hec positio dupliciter apparet falsa : primo, quia ipse non est causa rerum quantum ad esse ipsorum solum commune, sed *quantum ad omne illud quod in re est*. Cum enim per causas secundas determinetur unaqueque res *ad proprium esse* ; omnes autem cause secunde sunt a prima, oportet quod quidquid est in re, uel proprium uel commune, reducatur in Deum sicut in causam, cum res a seipsa non habeat nisi non esse : et ita cognoscet Deus *propriam naturam uniuscuiusque rei*». Cf. d. 36, q. 1, a. 1, c., p. 830,22-23 ; p. 831,11-17.

96. *Ibid.*, I, d. 39, q. 2, a. 2, c., p. 930,26-931, 2 : «Alii posuerunt prouidentiam esse quarumdam rerum et non omnium, et hi diuiduntur in duas uias. Quedam enim positio est, quod prouidentia Dei non se extendit nisi ad species, et non ad indiuidua, nisi que necessaria sunt ; eo quod ponebant, illud quod exit cursum suum, prouidentie legibus non subjacere ; et ideo ea que frequenter deficiunt a cursu ordinato, non sunt prouisa, sicut particularia corruptibilia et generabilia. Et ista opinio imponitur Aristoteli, quamuis ex uerbis suis expresse haberi non possit, sed Commentator suus expresse ponit eam in II Metaphysica (= XI). Dicit enim, quod non est fas diuine bonitati habere sollicitudinem de singularibus nisi secundum quod habent communicationem in natura communi, sicut quod aranea sciat facere telam, et huiusmodi».

le sens d'un approfondissement des sources à disposition et d'une évolution du corpus de références à ce propos. C'est bien sûr ce second aspect de l'évolution du projet thomasien qui est intéressant du point de vue de la genèse du *Liber de bona fortuna*.

D'abord, au fur et à mesure que Thomas progresse dans sa carrière, il exploite toujours davantage les sources allant dans le sens de sa lecture «intensive» de la théorie aristotélicienne de la providence. Sur la question de savoir, par exemple, si Dieu connaît ou non les réalités singulières, ce n'est que dans le *De ueritate* qu'il met à contribution dans ce contexte un argument tiré de la *Métaphysique* où Aristote, critiquant la théorie d'Empédocle situant la Haine et l'Amitié à l'origine de l'organisation des choses, fait valoir contre lui qu'une telle doctrine aurait le tort de prêter à Dieu une imperfection, en le faisant ignorer une réalité (la Haine) que connaissent les hommes[97]. Ce passage est, dans le *De ueritate* brandi pour la première fois par Thomas pour échafauder un argument contre la célèbre doctrine d'Averroès voulant que le premier moteur ignore les singuliers : en soutenant cela, dit Thomas, certains disciples d'Aristote prêtent le flanc à l'argument que celui-ci lui-même a dirigé contre Empédocle et qui vaut alors *a fortiori*[98] ; cet argument jalonnera la production thomasienne ultérieure[99].

Dans un même mouvement d'approfondissement du corpus aristotélicien, Thomas exploitera aussi, à partir de la *Summa contra Gentiles*, un autre texte accessible depuis un moment mais activé alors pour la première fois dans le contexte des réflexions sur la science divine. Il s'agit d'un passage du sixième

97. *Aristoteles latinus Metaphysica*, III, 4, 1000b2-6, G. Vuillemin-Diem (ed.), *Translatio Anonyma sive "Media"* (vol. XXV 2), Brill, Leiden, 1976, p. 53,16-19 : «Propter quod et accidit ei felicissimum deum minus prudentem esse aliis ; non enim cognoscit elementa omnia ; nam odium non habet, notitia uero similis simili.» Cf. *DA* 410b 4-7.

98. Thomas d'Aquin, *Questiones de veritate,* q. 2, a. 5, c., éd. Leonina, Editori di San Tommaso, Rome, 1970, XXII, 1, p. 61,203-217 : «Sed hic error per rationem philosophi destrui potest, qua contra Empedoclem inuehitur in I de anima, et in III Metaph. : si enim ut ex dictis Empedoclis sequebatur, Deus odium ignoraret quod alia cognoscebant, sequeretur Deum esse insipientissimum cum tamen ipse sit felicissimus, ac per hoc sapientissimus ; similiter ergo et si ponatur Deus singularia ignorare, que nos omnes cognoscimus».

99. Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles* I, ch. 65, éd. Leonina, XIII, Typographia Polyglotta, Rome, 1918, p. 180b,12-15 : «Sequeretur inconueniens quod philosophus contra Empedoclem inducit, scilicet Deum esse insipientissimum, si singularia non cognoscit, que etiam homines cognoscunt» ; *Summa Theologiae,* I^{a} q. 14 a. 11 c., éd. Leonina, Rome, 1888, p. 183a,23-28 : «Omnes enim perfectiones in creaturis inuente, in Deo preexistunt secundum altiorem modum, ut ex dictis patet. Cognoscere autem singularia pertinet ad perfectionem nostram. Unde necesse est quod Deus singularia cognoscat. Nam et philosophus pro inconuenienti habet, quod aliquid cognoscatur a nobis, quod non cognoscatur a Deo. Unde contra Empedoclem arguit, in I de anima et in III Metaphys., quod accideret Deum esse insipientissimum, si discordiam ignoraret» ; I^{a} q. 57 a. 2 c., p. 70b40-71a02 : «Unde Aristoteles pro inconuenienti habet ut litem, quam nos scimus, Deus ignoret ; ut patet in I de anima, et in III Metaphys».

livre de l'*Ethique à Nicomaque* où Aristote dit que la prudence, ou sagesse pratique, concerne non pas les universaux mais les singuliers, connus par expérience[100]. Une telle acception de la connaissance pratique est en effet mise à contribution au chapitre 65 du premier livre de la *Summa contra Gentiles*, où elle sert de mineure à un syllogisme échafaudé par Thomas contre l'opinion de ceux qui croient l'idée d'une science divine des singuliers indigne de Dieu même :

> Amplius. Diuinus intellectus ex rebus cognitionem non sumit, sicut noster, sed magis per suam cognitionem est causa rerum, ut infra (II, 24) ostendetur ; et sic eius cognitio quam de rebus aliis habet, est ad modum practice cognitionis. Practica autem cognitio non est perfecta nisi ad singularia perueniatur : nam practice cognitionis finis est operatio, que in singularibus est. Diuina igitur cognitio quam de aliis rebus habet, se usque ad singularia extendit[101].

Cet argument est, en fait, dirigé contre une doctrine présentée deux chapitres plus haut (chapitre 63) sous une forme stigmatisant la thèse prêtée dans l'*Ecrit sur les Sentences* à Averroès et qui, entre temps, a été amalgamée avec celle d'Avicenne et systématiquement couverte d'anonymat (*Rationes uolentium subtrahere deo cognitionem singularium*). C'est en effet du Commentateur que Thomas tire le théorème servant ici de majeure, disant que la science divine est, à l'inverse de la nôtre, cause des choses et non pas mesurée par elles[102] ; mais Thomas lui donne une portée qu'il n'avait pas chez Averroès, et qui lui permet de corriger la thèse posant l'impossibilité d'une science divine des singuliers. Le nerf de l'argument, qui consiste à exploiter au profit d'un discours sur Dieu les traits propres à la sagesse pratique de l'homme, est bien sûr en

100. Aristote, *Eth. Nic,* VI, 9, 1142a 11-15, éd. R.-A. Gauthier, *Aristoteles Latinus, Ethica Nicomachea, Translatio Roberti Grosseteste lincolniensis sive 'Liber Ethicorum', Recensio Recognita* (vol. XXVI, 3), Brill-Desclée de Brower, Brill, Leiden - Bruxelles, 1973, p. 486,1-4 : «Signum autem est eius quod dictum est, et quia geometrici quidem iuuenes et disciplinati fiunt et sapientes talia, prudentes autem non uidentur fieri. Causa autem quoniam et singularium est prudencia, que fiunt cognita ex experiencia. (cf. Aristote, *Eth. Nic.*, III, 3, 1111a 23-34).

101. Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles* I, ch. 65, p. 179b,30-39.

102. Averroès, *In Met.*, XII, com. 51, fol. 337 B-C : «Et ideo hoc nomen scientia equiuoce dicitur de scientia sua et nostra. Sua enim scientia est causa entis : ens autem est causa nostre scientie. Scientia igitur eius non dicitur esse uniuersalis neque particularis. Ille enim cuius scientia est uniuersalis, scit particularia, que sunt in actu in potentia scita. Eius igitur scientia necessario est scientia in potentia, cum uniuersale non est nisi scientia rerum particularium. Et, cum uniuersale est scientia in potentia : et nulla potentia est in scientia eius : ergo scientia eius non est uniuersalis». Cette source apporte la référence non identifiée par J. Hamesse, *Les ‚Auctoritates Aristotelis'. Un florilège médiéval, étude historique et édition critique*, Béatrice - Nauwelaerts, Louvain - Paris, 1974, p. 131, prop. 291 : «Scientia Dei causat res, sed nostra scientia causata est a rebus» (*locus non inuentus*).

phase avec la *uia analogie* courante dans la théologie catholique avant Thomas. Mais l'idée de rechercher une thématisation de la sagesse dans l'*Ethique à Nicomaque* est nouvelle dans l'œuvre thomasienne, et y ouvre alors des perspectives inédites.

En rédigeant la *Summa contra Gentiles*, Thomas est donc à l'affût de tous les documents qui pourraient l'aider à approfondir sa perception tant historique que théorique des doctrines de la providence, en particulier dans la longue tradition aristotélicienne. Un détail tiré de l'autographe conservé du troisième livre de la *Summa contra Gentiles* indique que Thomas a, dans cet esprit, entrepris une étude approfondie du traité *De natura hominis* de Némésius d'Emèse[103], connu dès l'*Ecrit sur les Sentences* mais exploité à nouveaux frais à l'époque du séjour italien en matière de providence surtout[104]. En effet, le chapitre 75 du troisième livre de la *Summa contra Gentiles* se concluait, dans sa version initiale, par une citation du passage où Némésius, une fois rappelé qu'Aristote a nié toute providence au niveau sublunaire, ajoute qu'au sixième livre de l'*Ethique à Nicomaque*, «il dit énigmatiquement (*enigmatice*) que les particuliers sont disposés par leur nature». Dans la version de Burgundio de Pise, le titre de l'œuvre n'est rendu qu'à moitié sans le nom «Nicomaque» (*in septimo Ethice*) de sorte à laisser la porte ouverte à des malentendus[105]. Or Thomas a lu l'expression *septimo Ethice enigmatice* comme une référence à l'*Ethique à Eudème* : il écrit *in eudimica ethica sua*, puis complète et corrige cette référence en *in uii eudimice ethice*, avant d'abandonner en entier cette citation, comme le montre l'autographe[106].

Cette référence erronée faite selon Némésius à l'*Ethique à Eudème* avant

103. Pour l'attribution traditionnelle de cet écrit à Grégoire de Nysse, cf. E. Dobler, *Zwei syrische Quellen der theologischen Summa des Thomas von Aquin. Nemesios von Emesa und Johannes von Damaskus. Ihr Einfluss auf die anthropologischen Grundlagen der Moraltheologie (ST I-II, q. 6-17, 22-48)*, Universitätverlag, Fribourg, 2000, p. 24-58 et 92.

104. Cf. V. Cordonier, *Thomas d'Aquin, le dieu d'Aristote et sa providence : une lecture croisée d'Avicenne, d'Averroès, de Maïmonide chez un théologien latin,* thèse de doctorat à paraître aux Editions Vrin.

105. Némésius d'Emèse, *De natura hominis*, ch. 42, G. Verbeke, J.R. Moncho (eds), *Némésius d'Emèse, De natura hominis, trad. de Burgundio de Pise*, Brill, Leiden, 1975, p. 161, 12-17 : «Etenim Aristoteles a natura disponi uult particularia, ut in septimo Ethice enigmatice dixit ; hanc enim diuinam entem et in generatis omnibus existentem, unicuique naturaliter supponere eorum que conferunt electionem, et eorum que nocent fugam ; unumquodque enim, ut dictum est, animalium alternam sibi escam eligit et quod confert persequitur et medicinas passionum suarum naturaliter noscit». Pour la confusion qui entoure le renvoi aux *Ethiques,* faussé en raison de l'ambiguité de la lettre Z, sixième lettre de l'alphabet mais référence au nombre sept, voir R. Sharples, *Nemesius of Emesa and Some theories of divine providence*, in *Vigiliae Christianae,* 37 (1983), p. 147 et 154, n. 20.

106. Pour tout cela, cf. R.-A. Gauthier, *Thomas d'Aquin, Somme contre les Gentils, Introduction*, p. 80-81.

d'être avortée, était d'abord censée prendre place à la fin du chapitre 75 du troisième livre de la *Summa contra Gentiles*, tout entier consacré au problème de savoir si Dieu connaît les singuliers. Il s'agit là d'un point discuté par Thomas depuis le début en dialogue avec Avicenne, Averroès et Maïmonide, mais qui fait ici l'objet d'une discussion autonome et plus méticuleuse[107]. Dès lors, les couches rédactionnelles préservées par l'autographe attestent que Thomas, pour contrer l'inteprétation «averroïste», était alors à la recherche non seulement d'arguments nouveaux, mais d'autorités textuelles neuves, tirées notamment des œuvres éthiques d'Aristote. Dans cette optique, la mobilisation de l'*Ethique à Eudème* et des *Magna Moralia* dans le troisième livre de la *Summa contra Gentiles* ne surprend plus guère, mais semble s'inscrire dans la continuité du mouvement d'approfondissement du corpus amorcé dès la fin du premier séjour de Thomas à Paris (avec les questions disputées *De veritate*) et poursuivi en Italie par l'invention de textes inédits, grâce notamment aux travaux de Moerbeke. De retour à Paris, Thomas a promu le *Liber de bona fortuna* et l'interprétation d'Aristote que ce petit traité avait servi à justifier. Preuve de ce que cette entreprise a porté des fruits, ce texte écrit à Paris aux alentours de 1270 :

> Rursum ultra predictos errores aliqui uoluerunt ei [*i. e.* Aristote] imponere quod Deus nihil cognoscit extra se, ita quod ei non sunt nota ista inferiora, sumentes rationem dicti ex his que traduntur in XII° Metaphysice in illo capitulo 'Sententia patrum'. Sed quod non intelligant Philosophum, et quod illa non sit intentio sua, patet per ea que dicuntur in capitulo 'De bona fortuna', ubi ait quod Deo per se notum est preteritum et futurum. Imponuntur autem ei et alii errores, de quibus non sit nobis cure, quia hoc contingit ex falso intellectu[108].

Cet extrait du traité *De erroribus philosophorum*[109], est le seul passage de toute cette œuvre où il soit question de l'*intentio* d'Aristote, et pour cause ! En effet, le problème de la science et de la providence du premier moteur compte parmi

107. Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles* III, ch. 75, p. 222b,6-10 : «Per hec autem excluditur opinio quorundam qui dixerunt quod diuina prouidentia non se extendit usque ad hec singularia. Quam quidem opinionem quidam Aristoteli imponunt, licet ex uerbis eius haberi non possit».

108. Gilles de Rome, *De erroribus philosophorum*, J. Koch (ed.), *Giles of Rome, De Errores philosophorum*, transl. by J.O. Riedl, Marquette University Press, Wisconsin, 1944, ch. 1, p. 12, 18-25.

109. C. Luna, *La Reportatio della lettura di Egidio Romano sul Libro III delle Sentenze (Clm. 8005) e il problema dell'autenticità dell'Ordinatio, Parte II*, in *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale,* I (1990), 1, p. 164-165 remet en question l'authenticité égidienne de ce texte, vu qu'il y est soutenu, à propos du problème de la pluralité des formes substantielles, une doctrine diamétralement opposée à celle qu'on sait être celle de Gilles à cette époque.

ceux qui ont été le moins nettement déterminés par le Philosophe, de sorte à laisser aux lecteurs une grande marge d'interprétation et le travail de scruter, derrière la lettre du système aristotélicien, son esprit. L'auteur de ce traité se montre parfaitement conscient de cette marge, et c'est probablement grâce à Thomas qu'il l'a perçue si finement. De même, l'assurance avec laquelle il explicite la position d'Aristote en matière de providence (*patet*), se comprend à partir du projet thomasien qu'on vient de reconstruire en ses grandes lignes : à l'instar de Thomas, l'auteur du *De erroribus philosophorum* emploie le passage décidément théologique du fragment de l'*Ethique à Eudème* traduit par Moerbeke comme pièce à conviction en faveur d'une interprétation exhaustive et intensive du concept de providence chez Aristote et ce, contre un passage averroïste maintes fois cité par Thomas dans la même optique[110].

Aux alentours de 1270, il est donc devenu pour quelques théologiens parisiens indéniable que le premier moteur évoqué dans la *Métaphysique* d'Aristote connaît les réalités autres que lui, et en prend soin non seulement de façon générique ou par le biais des causes universelles, mais singulièrement, c'est-à-dire par des causes propres et prochaines, qui déterminent la nature individuelle de chaque réalité. Cette interprétation sera, bien sûr, battue en brèche par les auteurs des deux interdictions promulguées par Etienne Tempier, qui prêteront au Dieu des philosophes les traits plaqués par Averroès sur celui du Philosophe[111]. Mais en-deçà du geste de censure, qui infléchira dans une certaine mesure les lectures qu'on donnera ensuite d'Aristote ainsi que les discussions qui auront lieu autour du *Liber de bona fortuna*, l'exégèse que Thomas a cherché à justifier de la façon qu'on a vue, aura assuré pour longtemps la promotion, à Paris puis ailleurs, d'un petit livre tout à fait singulier et fascinant qui, dans la tradition aristotélicienne ultérieure, ne passera désormais plus jamais inaperçu.

5. Bilan et perspectives : les jalons de la préhistoire du *Liber de bona fortuna*

Que le *Liber de bona fortuna* est le produit d'un montage agencé par un ou des Latin(s) ne fait à présent pratiquement aucun doute. Cela est suggéré for-

110. Le texte d'Averroès utilisé ici est celui discuté par Thomas depuis son *Commentaire aux Sentences*, voir ci-dessus, notes 93, 95 et 96.

111. Etienne Tempier, *Décret de 1270*, in H. Denifle, E. Châtelain (eds), *Cartularium Universitatis parisiensis*, t. I, Delalain, Paris, 1889, p. 487 : «Quod Deus non cognoscit singularia» (a. 10) ; «Quod Deus non cognoscit alia a se» (a. 11) ; «Quod humani actus non reguntur prouidentia Dei» (a. 12). Si les formules ne sont pas toujours reprises telles quelles, leur contenu se retrouve en 1277, notamment dans les articles 44, 56 et 3 du décret de 1277, in D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277. Texte latin, traduction, introduction et commentaire*, Vrin, Paris, 1999, p. 92, 98 et 80.

tement non seulement par l'absence d'un tel traité dans les traditions antérieures grecque, latine, byzantine ou arabe, ainsi que par la relation des textes latins avec la tradition grecque (cf. ci-dessus 1) mais aussi et surtout par le fait qu'Albert le Grand, avant de connaître un traité sur la fortune, cite mais sans y privilégier ni le chapitre sur la fortune ni ce thème-là un fragment de l'*Ethique à Eudème* traduit par Moerbeke sur un codex grec lacunaire (cf. ci-dessus 2). Avant qu'un traité sur la bonne fortune (*BFI-BFII*) fût rendu disponible à l'université de Paris, le second chapitre ayant formé ce texte était donc lié à un autre (*Kal*) et formait avec lui une unité autonome (*EEfr*). L'antériorité de cette unité textuelle est d'ailleurs clairement attestée par le fait qu'elle a subsisté dans cinq manuscrits indépendants des *exemplar* parisiens. Ainsi, la combinaison des résultats touchant à la tradition manuscrite avec ceux touchant à la première réception des textes en jeu a-t-elle permis de distinguer dans la préhistoire du *Liber de bona fortuna* les étapes que voici :

1. traduction par Moerbeke d'*EEfr* (*BFII-Kal*) sur la base d'un codex grec lacunaire → connaissance subséquente de ce texte par Albert, vraisemblablement par une voie orale ;

2. repérage, par Moerbeke ou par un savant proche de lui, du parallélisme existant entre *BFII* et un chapitre des *Magna Moralia* et traduction de celui-ci par Moerbeke (*BFI*) ;

3. abandon définitif de *Kal* au profit de l'unité de *BFI-BFII,* sur la bonne fortune → diffusion d'un tel montage à Paris puis ailleurs, finalement sous le titre *Liber de bona fortuna*.

Rappelons que l'étape 1. n'est connue que par le témoignage d'Albert et se situe en-deçà de la tradition manuscrite (aucun témoin préservé ne contient *BFII-Kal* sans contenir *BFI*), tandis que les étapes 2. et 3. sont passées dans la tradition : 2. est reflétée par les cinq témoins enchaînant *BFI-BFII-Kal*, tandis que 3. correspond à l'état «publié» du texte (*BFI-BFII*), c'est-à-dire à la forme diffusée d'abord à Paris puis ailleurs (148 manuscrits). La distinction de ces étapes permet donc de préciser la partie la plus ancienne du *stemma codicum,* mais aussi de relativiser et surtout de nuancer, par là même, la catégorie philologique des «manuscrits indépendants». En effet, s'il est clair que plusieurs témoins contenant le *Liber de bona fortuna* sans *Kal* présentent un texte qui, au plan de sa tradition, semble indépendant de l'*exemplar* parce qu'il n'en contient pas les fautes, il y a fort à parier que cette qualité lui vient d'une contamination avec la tradition indépendante, laquelle ne serait pour sa part véritablement reflétée (à l'état pur) que par les cinq témoins enchaînant *BFI-BFII-Kal*. Ainsi, l'édition du *Liber de bona fortuna* devra-t-elle distinguer entre la «vraie» tradition

indépendante (1.) et la masse importante de témoins qui, en dépit d'un texte contenant des variantes caractéristiques de la tradition indépendante, ne relèvent pas *stricto sensu* de celle-ci car ils présentent une forme ultérieure du texte, où *BFI-BFII* ont été amputés de *Kal* (3.).

S'il va de soi que les trois étapes ici distinguées se sont succédé dans l'ordre dans lequel elles viennent d'être présentées, leur chronologie absolue reste difficile à préciser. En effet, tandis que 3. doit être sans doute placée durant le second séjour de Thomas à Paris et donc après 1., la date de 2. reste difficile à fixer et pourrait être, suivant l'optique qu'on adopte, tirée du côté de 1. ou de 3. D'un côté, l'état du texte correspondant à 2. pourrait ressortir à une étape très provisoire du travail de Moerbeke et se placer chronologiquement très près de 3. tandis que, d'un autre côté, on pourrait imaginer que 2. a eu lieu très peu après 1., mais qu'Albert a quitté Moerbeke trop tôt pour être informé de sa volonté d'unir *BFII* à *BFI* (ce n'est en effet que bien plus tard, qu'Albert citera un texte correspondant au *Liber de bona fortuna*). En tous les cas, la transmission confidentielle et indépendante de 2. donne un certain crédit à l'hypothèse où l'apographe sorti de l'atelier du traducteur aurait contenu *BFI-BFII-Kal.* Cet apographe, qui contenait l'étrange indication *Et cetera* à la fin de *BFII*, serait à la fois le plus ancien ancêtre des cinq témoins indépendants contenant *BFI-BFII-Kal* et la base à partir de laquelle auraient été constitués, après amputation puis abandon de *Kal,* les différents *exemplaria* parisiens et les autres manuscrits d'origine non universitaire offrant seulement *BFI-BFII*.

Il est indéniable que, si les premiers emplois de l'*Ethique à Eudème* faits par Albert correspondent à l'étape 1., les citations de Thomas ressortissent déjà à 3. puisqu'elles omettent *Kal,* privilégient *BFII* et associent celui-ci à *BFI,* dont Thomas est le premier usager, quelque vingt ans avant les plus anciens manuscrits datés. En effet, les douze emplois de l'*Ethique à Eudème* et des *Magna Moralia* dans le corpus thomasien concernent les morceaux ayant constitué le *Liber de bona fortuna* au détriment de *Kal* : aucun de ces emplois ne concerne *Kal,* onze visent un passage précis de *BFII* discutant l'influence de Dieu sur les choix du bien fortuné, tandis qu'un emploi concerne *BFI* (*Summa contra Gentiles*, III, 92). Cet unique emploi des *Magna Moralia*, bien que peu littéral, montre d'une part que Thomas lit la version de Moerbeke et non celle de Barthélémy, d'autre part qu'il lit *BFI* conjointement à *BFII,* utilisant les idées de ce dernier texte pour cadrer le naturalisme unilatéral affleurant en *BFI* (cf. ci-dessus 3).

Une fois rentré à Paris, Thomas abandonne *BFI* et limite ses citations à *BFII,* qui apparaît dès lors sous des titres divers dont celui de *Liber de bona fortuna*, dans le *De sortibus*. Dès lors, si l'on accepte de se limiter aux seules données que fournit la documentation conservée, la date de rédaction de ce traité tho-

masien (c. 1270) marquera le *terminus ante quem* du baptême de l'opuscule tandis que, d'une part, son *terminus a quo* n'est pas défini précisément et que, d'autre part, l'existence de ce baptême de l'opuscule n'indique pas non plus que celui-ci ait été déjà intégré comme tel dans les exemplaires parisiens du *corpus recentius* : ceux-ci ont très bien pu être constitués après 1270. Quant à savoir pourquoi le(s) auteur(s)-éditeur(s) du *Liber de bona fortuna* ont intégré à celui-ci *BFI* alors qu'il semble avoir embarrassé Thomas au point d'être abandonné par lui, seules des explications *imaginaires* sont pour l'instant envisageables. Parmi elles, la plus plausible est sans doute celle d'une visée pédagogique : alors que *BFII,* en latin comme en grec, offre un texte très corrompu, grammaticalement difficile et argumentativement tortueux, *BFI* donne aux réflexions sur la bonne fortune une organisation globalement très claire et schématique, de sorte qu'il a pu être jugé idéal pour offrir au problème de la bonne fortune une efficace introduction.

***

Les faits résumés jusqu'ici confirment dans le cas du *Liber de bona fortuna* un aspect déjà mis en évidence pour d'autres traductions de Moerbeke, notamment celles qu'a éditées Gudrun Vuillemin-Diem : l'importance décisive qu'a eue Thomas dans la diffusion parisienne des œuvres du *corpus recentius*. Mais la genèse particulière de cet opuscule et, surtout, la correspondance notée entre le principe à l'œuvre dans cette compilation et celui qui gouverne la lecture de *BFI* et de *BFII* donnée dans la *Summa contra Gentiles*, suggère que Thomas a eu un rôle non seulement dans la promotion mais aussi dans la *constitution* du texte comme œuvre à part entière. Cette hypothèse gagne en plausibilité une fois considérée l'optique orientant la première synthèse de Thomas, et l'étape qu'elle incarne dans sa discussion avec les péripatéticiens autour de la doctrine de la providence chez Aristote. En effet, la *Summa contra Gentiles* marque à la fois l'apogée des critiques thomasiennes de l'interprétation averroïste de la providence aristotélicienne, et le lieu où s'opère le premier rapprochement entre *BFI* et *BFII*. Cela, ajouté aux données déjà vues, plaide pour un scénario où cette unité littéraire aurait été forgée par Thomas ou du moins sous son influence pour faire le poids contre la fiction qu'un Commentateur a plaquée sur la doctrine aristotélicienne de la providence et de la science divines, et pour discréditer, par ce biais-là, les interprétations traditionnelles de la providence aristotélicienne, trop restrictives au goût thomasien (cf. ci-dessus 4).

Ce scénario n'est, bien sûr, pas assuré aussi fermement que le sont les données textuelles mises en évidence à propos des relations entre *BFI, BFII* et *Kal,* mais dans l'état actuel de nos connaissances, il doit être retenu comme seule

hypothèse capable de les expliquer. Ce résultat autorise et force même à poser une certaine relation entre Thomas et Moerbeke et, plus précisément, une intervention du théologien dans le projet de traduire *BFI* et de sélectionner *BFII* au sein d'*EEfr.* Car s'il s'était agi seulement, pour un traducteur désespéré du caractère lacunaire de sa version de l'*Ethique à Eudème*, d'en assurer la survie en la combinant avec un texte tiré d'une œuvre entière d'Aristote, Moerbeke n'aurait eu aucune raison de ne pas faire avec *Kal* ce qu'il a fait avec *BFII* vu que les *Magna Moralia* offrent aussi un chapitre sur la καλοκἀγαθία parallèle à *Kal* (1207b20-08a04). Bref, s'il n'existe pas de *Liber de kalokagathia* mais un *Liber de bona fortuna*, c'est parce qu'au moment où le traducteur a mis la main sur le fragment d'une nouvelle œuvre d'Aristote, un *théologien* qui était alors en contact avec lui a repéré l'intérêt doctrinal de *BFII* et a au moins orienté, voire suggéré, l'option d'associer à ce texte le chapitre parallèle des *Magna Moralia*.

La question de savoir comment Moerbeke est entré en contact avec les *Magna moralia* est quant à elle difficile à préciser. Parce que le texte grec qu'il a traduit présente une affinité avec le *Laurentianus 81, 18,* on peut exclure qu'il ait découvert ce texte dans le même codex que celui contenant le fragment l'*Ethique à Eudème.* Parce que les citations assez fidèles des *Magna moralia* par Albert indiquent que leur traduction par Barthélémy de Messine a dû être élaborée au début des années soixante ou même avant, il n'est pas exclu que Moerbeke ait été au courant de cette entreprise et qu'il ait même pu en consulter le résultat. Mais sans être exclue, cette éventualité ne peut pas être établie avec certitude, car le traducteur flamand a traduit le chapitre des *Magna moralia* sur l'εὐτυχία sans se servir de la version de son collègue sicilien. Ce choix même n'est pourtant pas un indice de ce que Moerbeke ait ignoré le travail de Barthélémy. Car même s'il l'a connu, sa décision de traduire à nouveau le chapitre qui l'intéressait plutôt que de réviser la version de son collègue, peut aisément s'expliquer par la mauvaise qualité du modèle utilisé par ce dernier : une lecture de la version latine des *Magna moralia* a pu convaincre Moerbeke de la mauvaise qualité du texte grec sous-jacent, et le décider à proposer une traduction nouvelle, sur des bases plus assurées. Aussi l'histoire du *Liber de bona fortuna* n'apporte-t-elle aucun élément au dossier des relations possibles entre les deux traducteurs : elle n'infirme ni ne confirme cette hypothèse très plausible dans le tout petit monde des intellectuels médiévaux, mais non définitivement confirmée.

Le dossier des relations entre Moerbeke et Thomas d'Aquin s'en trouve, pour sa part, significativement enrichi. Car même si la nature du contact entre ces deux savants restera impossible à retracer en détail, sa réalité ne fait désormais plus aucun doute. Du rang de «légende pieuse» où elle était reléguée jusqu'ici depuis les critiques de René-Antoine Gauthier, l'hypothèse d'une col-

laboration entre les deux dominicains accède, vu l'histoire du *Liber de bona fortuna*, au rang de résultat dûment validé, dans la mesure où, sans contredire aucun des faits connus par ailleurs, elle apporte en même temps l'explication la plus économique et la plus probante des données textuelles relevées. Ce résultat bien établi ouvre, à son tour, une perspective nouvelle dans la biographie de Moerbeke. Car si aucun élément n'a jusqu'ici permis de préciser avec certitude le lieu où se trouvait le Flamand entre ses versions du *De partibus animalium* (le 23 décembre 1260 à Thèbes) et du *Commentaire au De anima* de Thémistius (le 22 novembre 1267), l'histoire ici reconstruite apporte un indice sérieux pour estimer qu'il était déjà au début des années soixante en Italie, où séjournait la cour pontificale : cela rendrait possible, à la fois, son contact avec Thomas d'Aquin et l'accès sans doute oral qu'Albert (présent à Viterbe de juillet 1261 à février 1263) a alors eu à *EEfr.* Mais en toute rigueur, la présence physique de Moerbeke en Italie n'est pas absolument requise pour expliquer son «échange» avec Thomas et Albert : celui-ci a pu être de nature épistolaire, même si ce scénario paraît plus artificiel et plus compliqué que l'autre.

Un autre aspect remarquable de cette histoire est le fait que l'*Ethique à Eudème* fragmentairement traduite par Moerbeke ait été connue par Albert le Grand avant de l'être par Thomas d'Aquin. Sachant que la seule autre traduction de Moerbeke qui soit connue pour être dans ce cas est la *Politique* et que, d'autre part, cette dernière œuvre est dans la tradition grecque copiée dans les mêmes codices que l'*Ethique à Eudème,* un scénario semble se profiler, qui peut apporter du nouveau tant pour Albert que pour Moerbeke. En effet, ce pourrait être à la même époque, et peut-être sur le même mode oral, qu'Albert a eu vent de la version *Imperfecta*, version incomplète faite par Moerbeke avant de découvrir un autre manuscrit grec de la *Politique*, intégral cette fois-ci : une étude des mentions de la *Politique* chez Albert avant son commentaire à cette œuvre pourrait être instructive de ce point de vue. Mais surtout, du côté de Moerbeke, n'a-t-on pas désormais des raisons de penser que ce codex lourdement mutilé où il a lu la fin de l'*Ethique à Eudème* était le même que celui qui contenait le début de la *Politique*, sous-jacent à l'*Imperfecta* ?

En tout état de cause, même si tout n'a pas encore été dit à propos de ce traité singulier de l'Aristote Latin, j'espère avoir montré de façon convaincante qu'il a impliqué davantage que le souhait de rendre disponibles des textes jusqu'alors inconnus du Philosophe : telle était sans doute au départ l'optique du Moerbeke «philologue», et peut-être aussi du Moerbeke concurrent de Barthélémy de Messine. Mais cette optique a manifestement évolué au contact de Thomas, pour s'orienter vers des objectifs doctrinaux bien plus ciblés, tributaires d'un contexte particulier qui était celui du Paris de la fin des années soixante. Ce contexte institutionnel et intellectuel, avec ses préoccupations doctrinales spé-

cifiques, ignorées probablement de Moerbeke au tout début de sa carrière, lui auront été rendus familiers par les échanges qu'il a eus avec Thomas d'Aquin au moment où celui-ci s'est trouvé en Italie du Nord. Et que le traducteur flamand se soit ou non trouvé alors physiquement dans ce même contexte importe peu en somme. Car la leçon assurée de cette histoire est qu'il a fallu une conjonction particulièrement bien fortunée de deux esprits illustres et savants pour que s'élabore un projet aussi ambitieux que celui de sauver, *par ses textes mêmes*, le Dieu du Philosophe !

6. Annexe : deux nouveaux textes éthiques dans l'œuvre d'Albert le Grand

On donne ici une vue synthétique des emplois des *Magna moralia* et de l'*Ethique à Eudème* chez Albert dans son *Ethica*. La comparaison entre les uns et les autres permet de mesurer à quel point leur degré de fidélité diffère : c'est au vu de cette différence qu'on a opté, plus haut, pour l'hypothèse voulant qu'Albert ait eu lu la première œuvre «dans le texte» tandis qu'il n'aurait qu'*entendu* résumer la seconde.

(i) Les *Magna moralia*

La première attestation d'un emploi des *Magna moralia* dans la scolastique latine se lit dans l'*Ethica* d'Albert. Avant cette œuvre, Albert parle une seule fois de *magna uolumina* que seraient les bien nommés *Magna moralia Aristotelis*[112], mais comme l'a bien montré A. Pelzer, cette mention ne désigne pas les *Magna moralia,* mais la séquence où les *Economiques* s'enchaînent avec la *Politique*[113]. L'*Ethica* contient 4 mentions nominales des *Magna moralia,* qui se répartissent en deux catégories de compréhension inégale, distinctes suivant la façon dont Albert les introduit et par leur rapport à leur source. Ces deux critères aboutissent à la même catégorisation, puisque la citation qui, des quatre, est introduite autrement que les autres s'en distingue aussi par un caractère bien moins littéral : il s'agit de (**1**) qui, présentée comme une paraphrase (*sicut in secundo Magnorum Moralium ab Aristotele est determinatum*), est effectivement impossible à localiser dans l'œuvre en question et semble devoir s'expliquer par l'intermédiaire d'un renvoi fait à cette œuvre par Michel d'Ephèse. Les trois autres citations, en revanche (**2-4**), sont significatives d'une connaissance des *Magna Moralia* par Albert car, même si elles ne sont pas littérales, elles cadrent avec la version de Barthélémy assez pour suggérer sa fréquentation par Albert. Voici toutes ces mentions :

112. Cf. Albert le Grand, *Super Ethica,* W. Kübel (ed.), *Opera Omnia, vol. 1, fasc. 1*, Aschendorff, Münster, 1968, p. 2,75-3,1.

113. Cf. A. Pelzer, *Un cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque recueilli et rédigé par S. Thomas d'Aquin*, in *Etudes d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale*, Béatrice - Nauwelaerts, Louvain, 1964, p. 307, n. 21 (= p. 489, n. 2 de la version originale, dans la *Revue néoscolastique de Philosophie,* t. 24 [1922]).

Albert, *Ethica*, ed. Borgnet	Source (ou intermédiaire) probable
1. Lib. 9, tract. I, cap. I, p.560a,16-21 : Vel etiam species impedimentorum non stricte, sed large accipimus, ita scilicet quod modi species vocentur, sicut in secundo Magnorum Moralium ab Aristotele est determinatum.	Michel d'Ephèse, *In Eth. Nic.*, IX, p. 196, 12-15 : Quoniam autem neque ut genus predicatur amicitia de particularioribus, sed est eorum que ut ab uno et ad unum dicuntur, determinatum est ab Aristotele in secundo 'Magnorum moralium' (cf. MM 1209a22-24).
2. Lib. 1, tract. V, cap. I, p.58a,20-23 : Propter quod dicit Aristoteles in primo Magnorum Moralium, quod felicitas bonum compositum est ex omnibus bonis que sunt sub ipsa ;	MM I,2, 1184a25-29 : Felicitas enim est ex quibusdam bonis composita ; ex quibus autem bonis componitur, considerare si hoc est melius, inconueniens ;
3. Lib.1, tract. V, cap. II, p. 59a,38-41 : Propter quod dicit Aristoteles in Magnorum Moralium libro primo, quod uiuere quidem anime est actus, bene autem uiuere uirtutis anime, sicut in omnibus aliis.	MM I,2, 1184b24-27 : Sed uirtus quidem in unoquoque hoc facit cuius est uirtus, anima autem et alia quidem. Anima autem uiuimus ; per uirtutem ergo anime bene uiuemus.
4. Lib.9, tract.III, cap.II, p.589b,3-9 : Propter quod unusquisque ex alio etiam melius se cognoscit quam ex seipso : et sicut in secundo Magnorum Moralium, dicit Aristoteles, quod ex consideratione alterius reflectitur ad seipsum, quemadmodum aspicientis uultus a speculo reflectitur ad aspicientem.	MM II,15, 1213a20-24 : (...) quemadmodum quando utique uolumus ipsi nostrum faciem uidere, inspicientes speculum uidemus, similiter et quando utique ipsi nos ipsos uelimus noscere, in amicum uidentes noscemus utique ; est enim, ut utique diximus, amicus alter ego.

(ii) Le fragment de l'*Ethique à Eudème*

Albert, *Ethica*, ed. Borgnet	Source probable
1. Lib. 1, tract.V, c. X., p. 70b,30-35 : His rationibus una additur ex Ethica Eudemia sumpta, scilicet quod *diuitie sunt exteriorum bonorum : et ita sunt occasio mali frequenter sicut et boni*. Bonum autem quod queritur, intrinsecum est et super omne boni causa.	EE 1248b28-30 : Delectabilia enim et maxima esse uisa agatha honor et diuitie et corporis uirtutes et bone fortune et potentie, agatha quidem natura sunt, contingit autem esse nociua quibusdam propter habitus etc.
2. Lib. 3, tract. III, c. 3, p. 239b,8-23 : Propter quod in Eudemia Ethica dicit Aristoteles, quod si marinarius a spe experientie artis sue destituatur, statim in periculis maris destituitur, plus quam uir fortis. Simul autem aduertendum est, quod uere fortes uiriliter agunt uel sustinendo uel contrapugnando in periculis, in quibus est uere fortitudo, et in quibus bonum est et honestum mori : in talibus enim corruptionibus que dicte sunt, scilicet in marinis submersionibus uel egritudinibus neutrum horum existit : quia nec contrapugnare potest, nec etiam aliquod bonum quod per se bonum est, stat, uel defenditur per mortem talem.	EE 1247a15-26 : Amplius enim manifestum insipientes existentes, non quia circa alia - hoc quidem enim nichil inconueniens (uelut ipocras geometricus existens, sed circa alia negligens et insipiens erat, et multum aurum nauigans perdidit ab hiis qui in bisantio quingentorum talentorum propter stultitiam, ut dixerunt) - sed quod et in quibus fortunate agunt insipientes. Circa naucliriam enim non maxime industrii bene fortunati, sed quemadmodum in taxillorum casu hic quidem nichil, alius autem iacit ex eo quod naturam habet bene fortunatam, aut eo quod ametur, ut aiunt, a deo, et extrinsecum aliquid sit dirigens (ut puta nauis male regibilis melius frequenter nauigat, sed non propter se ipsam, sed quia habet gubernatorem bonum), sed sic quod bene fortunatum daimonem habet gubernatorem.

3. Lib.9, tract.III, cap.II, p. 589b,10-17 : Existimatio autem communis omnium de felice est, quod oportet felicem delectabiliter uiuere. Solitario igitur difficilis est uita, quia etiam propria solitarius difficulter in se considerat. Et sicut in Eudemia dicitur Ethica, uita felicis dicitur esse continua et in continuo agere et actione non interrupta.	EE 1249a18-21 : Non fit autem delectatio nisi in operatione, propter hoc uere felix et delectabilissime uiuet et hoc non frustra homines expetunt.

Du bon usage des grecs et des arabes. Réflexions sur la censure de 1277*

Dragos Calma

1. Christianiser ou islamiser Aristote ?

Récemment, le milieu francophone, et surtout celui parisien, s'est trouvé en ébullition : un livre qui aurait dû passer inaperçu a mis sous les feux de la rampe un débat universitaire concernant la «dette» de l'Occident envers le monde musulman. Les médias se sont rapidement emparé du sujet, ont transformé cette question en un débat public et, pour dramatiser la situation, ils ont désigné des victimes et des bourreaux : pour le grand public ce n'était plus une polémique sur des faits historiques concrets, mais une querelle entre des intellectuels de gauche (qui défendaient les bienfaits du mélange culturel) et de droite (qui défendaient l'indépendance de la tradition latine et grecque). Des prises de position fermes, des citations extraites du livre, des arguments savants : tout un arsenal de combat qui a produit des scissions au sein de la communauté scientifique (certains chercheurs ne s'adressent plus la parole parce qu'ils ont défendu des positions contraires) et parmi les multiples anonymes qui ont réagi sur internet. Tout cela tournait autour d'une question que les uns et les autres se posaient : peut-on légitimement dire qu'Aristote fut connu du monde latin surtout par des traductions faites à partir de l'arabe ? Ce qui a rapidement tourné en : faut-il plutôt défendre l'héritage d'un Aristote christianisé ou d'un Aristote islamisé ? Si la première question est un poncif, la seconde a été approchée par les bords. La réponse était pourtant manifeste : les deux à la fois – un Aristote christianisé, connu d'abord par les musulmans. Comme

*. Cette contribution est dédiée à la mémoire du L.-J. Bataillon à qui je dois tant. Je remercie Luca Bianchi, Stephen Chung, Sylvain Piron et Olga Weijers pour leurs remarques et conseils.

Christian Readings of Aristotle form the Middle Ages to the Renaissance, ed. by Luca Bianchi, Studia Artistarum 29 (Turnhout, 2011), pp. 115-184
© BREPOLS PUBLISHERS
DOI 10.1484/M.SA-EB.1.100675

l'explique Alain de Libera, «la Sainte-Alliance d'Aristote et du christianisme n'a pas débuté sans peine : la proscription a précédé la prescription. Dès 1210 le synode de la province ecclésiastique de Sens interdit la lecture par les *artistae* des '*Libri naturales* d'Aristote ainsi que de ses commentaires, tant en public (*publice*) qu'en privé (*secreto*) sous peine d'excommunication' – les *Libri naturales*, c'est-à-dire la *Métaphysique* et la *Physique*, mais aussi bien le *De anima*. L'interdiction est renouvelée en 1215 avec la promulgation des statuts de l'université de Paris par le cardinal-légat Robert de Courçon. Restent visés 'la *Métaphysique* et les *Livres naturels*, ainsi que les sommes qui en sont tirées'. (...) Quant aux 'commentaires' (1210) et aux 'sommes' (1215), il s'agit avant tout des textes d'Alexandre d'Aphrodise, d'Alfarabi, d'Avicenne et de Ghazâlî que, cinquante ans plus tard, Thomas d'Aquin alléguera contre les averroïstes. On le voit, la création de l'Université va de pair avec l'entrée des sources grecques et arabes. (...) Aristote arrive accompagné à Paris»[1].

Cette polémique des passions, avec ses teintes historiques, philosophiques, politiques et confessionnelles, est quasimént oubliée aujourd'hui, trois ans plus tard ; elle avait déjà perdu sa virulence et sa ferveur lorsqu'on a voulu l'exporter : en Italie, en Allemagne ou en Angleterre l'affaire fût reçue avec curiosité, mais l'enjeu théorique de la question n'a pas suscité un intérêt extraordinaire de la part du grand public ou des spécialistes[2]. Le débat sur l'Aristote des chrétiens et des musulmans reste, encore aujourd'hui, une marque de fabrique de l'Université de Paris.

Sans vouloir prendre part à la polémique contemporaine ni engager des parallèles fragiles avec les débats des médiévaux, nous reprenons ici la question du bon usage des Grecs et des Arabes dans l'enseignement philosophique médiéval.

2. Tempérer la pensée

La censure la plus célèbre du Moyen Age, celle du 7 mars 1277, est un élément privilégié de réflexion sur l'usage contrôlé des autorités grecques et arabes[3].

1. A. de Libera, *Les latins parlent aux latins*, dans Ph. Büttgen, A. de Libera, M. Rashed, I. Rosier-Catach (eds), *Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante*, Fayard, Paris, 2009, p. 186, d'après L. Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII^e^-XIV^e^ siècles)*, Les Belles Lettres, Paris, 1999, p. 89sq.
2. Une comparaison rapide en dit beaucoup : sur les sites web français on trouve 33 300 occurrences de cette histoire, tandis que sur les sites italiens ou allemands entre 1 400 et 1 900 occurrences.
3. Notre étude ne concerne pas, à proprement parler, les propositions condamnées ; ce genre d'analyse a été déjà proposé, et d'une manière admirable, par nombre de médiévistes. Nous essayons de comprendre le rapport des censeurs avec les textes-sources par l'entremise du

Et cela non seulement parce que l'une des propositions retenues sur cette liste essaie de relativiser le poids des citations[4], mais aussi parce que, selon le prologue, le mauvais recours des maîtres aux autorités païens est une des raisons, explicitement indiquée, de la censure. En effet, si l'on met en sourdine le souci classique des historiens qui consiste notamment à identifier les personnes visées par la censure, on remarque alors, dans une longue phrase qui précise le but de la censure, un aspect moins étudié :

> Magnarum et gravium personarum crebra zeloque fidei accensa insinuavit relatio, quod nonnulli Parisius studentes in artibus proprie facultatis limites excedentes quosdam manifestos et execrabiles errores, immo potius vanitates et insanias falsas, in rotulo seu cedulis presentibus hiis annexo seu annexis contentos, quasi dubitabiles in scolis tractare et disputare presumunt, non attendentes illud Gregorii : 'Qui sapienter loqui nititur, magno opere metuat, ne eius eloquio audientium unitas confondatur', presertim dum errores predictos gentilium scripturis muniant quas – proh pudor ! – ad suam imperitiam asserunt sic cogentes, ut eis nesciant respondere. Ne autem quod sic innuunt asserere videantur, responsiones ita palliant quod, dum putant vitare Scillam, incidunt in Caripdim[5].

Selon ce texte : plusieurs hommes d'études de la Faculté des Arts transgressent les limites institutionnelles qui leur sont assignées (*limites facultatis excedentes*) et osent présenter dans leur enseignement (*presumunt disputare et tractare*) les erreurs manifestes et exécrables contenues sur le rouleau qui suit ce prologue. Et non seulement ils les discutent dans leurs écoles, mais ils leur donnent encore plus de poids en faisant appel aux écrits des philosophes païens sans savoir ou pouvoir les combattre ni les rejeter[6]. L'autorité du censeur réagit donc contre une pratique de l'enseignement universitaire qui consiste à citer des auteurs païens qui défendent des thèses considérées comme erronées ; et parce qu'elles ne sont ni rejetées ni niées elles apparaissent comme vraies troublant ainsi ceux qui les citent et ceux qui les entendent.

Le recours aux autorités lors de l'enseignement scolaire est une habitude qui se développe à Paris au XII^e^ siècle (avec Anselme de Laon auquel Pierre Abélard reproche de citer trop souvent des autorités), devient courante au début

prologue qui justifie le choix et les conditions de prélèvement des 219 phrases retenues.

4. Il s'agit de la sentence 150 : «Quod homo non debet esse contentus auctoritate ad habendum certitudinem alicuius questionis», d'après D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire, Vrin, Paris, 1999.
5. Nous citons toujours d'après Piché, *La condamnation parisienne*, ici p. 72-74.
6. Sur les nombreuses textes des maîtres ès arts qui avouent ne pas savoir résoudre ou nier des questions difficiles, voir Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle*, p. 178-179.

du XIII[e] siècle et définit ensuite la pratique de la *disputatio*[7]. En s'attaquant à l'usage scolaire des citations (notamment des «mauvaises» autorités : c'est-à-dire les Grecs et les Arabes), l'évêque Tempier s'inscrit dans une tradition de l'enseignement parisien qui interdit ou autorise l'accès à des autorités[8]. En 1272 déjà la Faculté des Arts avait interdit aux maîtres et aux bacheliers d'aborder des thèmes ou de faire recours à des textes et des arguments qui traitent des sujets contraires à la foi[9].

Selon le prologue de la censure de 1277, Tempier ne sanctionne pas des individus, mais une méthode d'enseignement. Il ne veut pas condamner des maîtres, mais limiter ou éradiquer les moyens de dissémination de la fausseté. Il faut ici noter une similarité avec l'évêque Robert Kilwardby et son intervention du 18 mars 1277 ; dans une lettre adressée à l'archevêque de Corinthe, Pierre de Conflet, il justifie son geste de recueillir sur la même liste 30 sentences en soulignant qu'il interdit leur propagation dans les écoles non parce qu'elles sont hérétiques mais parce qu'elles sont proches de l'erreur[10]. Il y a, selon l'aveu de Kilwardby, plusieurs degrés de danger et des thèses en apparence

7. Abélard critique son maître dans un célèbre passage de l'*Historia calamitatum* (texte critique avec une introduction publié par J. Monfrin, avec la collaboration d'A. Vernet, Vrin, Paris, 1978, 161- 170, p. 67sq.). Sur l'usage des autorités dans l'école d'Anselme de Laon voir notamment C. Giraud, *'Per verba magistri'. Anselme de Laon et son école au XII[e] siècle*, Brepols, Turnhout, 2010. De même, voir E. Bertola, *I precedenti storici del metodo del 'Sic et non' di Abelardo*, dans *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 53 (1961), p. 255-280 ; J. Jolivet, *Tournures, provenances et défaillances du dire. Trois textes du XII[e] siècle*, dans P. Legendre (ed.), *Du pouvoir de diviser les mots et les choses*, Emile van Balberghe, Bruxelles, 1998, p. 57-69 ; repris dans J. Jolivet, *Perspectives médiévales et arabes*, Vrin, Paris, 2006, p. 160. B.C. Bazán insiste (*Les questions disputées et les questions quodlibetiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Brepols, Turnhout, 1985, p. 39) sur l'étroit rapport entre l'usage scolaire des autorités et le développement de la *disputatio* en analysant le cas de Simon de Tournai. De plus, Bazán considère (*Les questions disputées*, p. 39) l'appel aux *auctoritates* comme «une forme régulière d'enseignement, d'apprentissage et de recherche, présidée par le maître, caractérisée par une méthode dialectique qui consiste à apporter et à examiner des arguments de raison et d'autorité qui s'opposent autour d'un problème théorique ou pratique et qui sont fournis par les participants, et où le maître doit parvenir à une solution doctrinale par un acte de détermination qui le confirme dans sa fonction magistrale».
8. Sur ce problème voir notamment Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle*, p. 89-127.
9. *Chartularium Universitatis parisiensis* (dorénavant CUP), I, H. Denifle, E. Châtelain (eds), Delalain, Paris, 1889-1897, n° 441, p. 499 : «(...) statuimus et ordinamus quod nullus magister vel bachellarius nostre facultatis aliquam questionem pure theologicam (...) determinare seu etiam disputare presumat, tanquam sibi determinatos limites transgrediens (...). Statuimus insuper et ordinamus quod (...) rationes autem seu textum, si que contra fidem, dissolvat vel etiam falsas simpliciter et erroneas totaliter esse concedat, et aliter hujusmodi difficultates vel in textu vel in actoritatibus disputare vel legere non presumat, sed hec totaliter tamquam erronea pretermittat».
10. Pierre de Conflet manifeste sans réserve son étonnement par rapport au choix de Kilwardby : «et in epistola vestra plures de naturalibus inseruistis, favorem exhibentes in pluribus facto nostro, in aliis autem vobis apparuit mirabile factum esse, tamquam condempnati

inoffensives peuvent entraîner, par leur formulation, des erreurs intolérables. Il faut, dit-il, interdire leur dissémination afin de pévenir l'apparition des erreurs.

L'analyse de certains mots du prologue de Tempier peut être révélatrice ; on remarquera surtout l'usage des termes *studentes* et (*errores*) *dubitabiles in scolis tractare et disputare* ; le premier désigne les personnes qui participent directement à l'enseignement universitaire (soit en tant qu'enseignants soit en tant qu'étudiants[11]) ; la seconde expression nécessite quelques remarques supplémentaires.

Luca Bianchi a attiré l'attention sur le fait que dans l'expression *quasi dubitabiles in scholis tractare et disputare presumunt*, les mots *in scholis* peuvent se comprendre comme déterminant soit *dubitabiles* soit *tractare et disputare presumunt*[12]. Cette dichotomie dépend du sens que l'on donne au mot *dubitabiles*. S'il est traduit par «ouvert à des doutes» ou «ce dont on peut douter»[13] (Bianchi utilise la formule : «open to doubt»), alors il faut comprendre : «(ils osent discuter et traiter des erreurs) comme s'il était possible de douter <de leur fausseté> dans les écoles». S'il est traduit par «discutable» ou «sujet à des questions» (Bianchi donne : «debatable»), alors il faut comprendre : «(ils osent discuter et traiter des erreurs) en tant que sujets à des questions dans les écoles». La problématique se pose donc dans les termes suivants : Tempier est-il scandalisé par le fait qu'on doute de la fausseté de ces thèses pendant les cours ou par le fait qu'on aborde dans les cours ces thèses ? L. Bianchi choisit, à juste titre, la seconde solution.

Une brève discussion sur le sens du mot *dubitabiles* dans plusieurs textes médiévaux nous semble à ce point nécessaire.

essent articuli non dampnandi». R. Kilwardby répond : «Hoc ergo Paternitati Vestre notifico, quod dampnacio ibi facta non fuit, qualis solebat esse expressarum heresum, sed fuit prohibicio in scholis determinando vel legendo vel alias dogmatizando talia asserendi ; tum quia quidam sunt manifeste falsi ; tum quia quidam sunt veritatis philosophice devii, tum quia quidam sunt erroribus intolerabilibus proximi, tum quia quidam sunt apertissime iniqui, quia fidei catholice repugnantes». Cité d'après F. Ehrle, *Gesammelte aufsätze zur Englischen Scholastik*, F. Pelzer (ed.), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1970, p. 18-19.

11. Voir à ce sujet l'étude sur le sens et l'usage du mot *studentes* dans les documents universitaires du XIII[e] siècle par L. Bianchi, *Students, Masters, and 'Heterodox' Doctrines at the Parisian Faculty of Arts in the 1270*, dans *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 76/1 (2009), p. 94-98. Voir aussi O. Weijers, *Terminologie des universités au XIII[e] siècle*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1987, p. 168sq. et 348sq.

12. Bianchi, *Students, Masters*, p. 99.

13. Cf. Piché, *La condamnation parisienne*, p. 73 ; F. van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, Publications universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, Louvain - Paris, 1977, p. 149.

3. *Dubitabiles*

Si l'on acceptait l'idée que *dubitabiles* signifie dans le prologue de 1277 «ce dont on peut douter» ou «contestable», comment comprendre la phrase qui dirait que «les erreurs sont presque (*quasi*) contestables» ? Pour donner du sens, une solution artificielle a été proposée[14] : les *studentes* contestent ou doutent non pas des erreurs mais de la fausseté des erreurs. Il faut alors traduire *dubitabiles* par «douter de la fausseté» – un sens qui est imposé au mot et au contexte d'après l'interprétation des historiens. Si l'on analyse cependant cette sentence d'une manière plus attentive, on noterait immédiatement qu'avant le 7 mars 1277, il n'y avait aucune contrainte (sauf, à la rigoeur, pour les 10 propositions censurées en 1270) de considérer les 219 thèses comme éronnées et, par conséquent, il n'y avait aucune faussetée à mettre en doute. Les articles sont jugés faux (en tout cas officiellement et dans leur totalité) seulement après l'intervention de l'évêque. Il faut donc comprendre et traduire *dubitabiles* d'une autre manière. Une brève lecture de quelques textes du XIII[e] siècle nous donne les indices d'une interprétation différente.

Thomas de Chobham († c. 1233/1236) présente dans la *Summa de commendatione virtutum et extirpatione vitiorum*, écrite vers 1220, les deux étapes que le théologien doit suivre avant la prédication : la *lectio* et la *disputatio*. La *lectio* est, dit-il, le fondement de la *disputatio* et de la *predicatio* et consiste dans la lecture biblique ; les interrogations (*dubitabilia*) qui surgissent à propos de cette lecture sont traitées pendant la *disputatio* :

> Lectio autem est quasi fundamentum predicationis et disputationis, quia per ipsam cetere comparantur. Disputatio autem est quasi paries, quia sicut ait Gregorius : 'non plene intelligitur uel fideliter predicatur, nisi prius dente disputationis frangatur'. Predicatio uero est quasi tectum tegens fideles ab estu et a turbine uitiorum. Prius ergo debet precedere sacre pagine lectio, et postea *dubitabilium* disputatio, et ad ultimum fidei et morum predicatio[15].

On remarque l'usage du mot *dubitabilia* pour désigner les discussions qui mènent à la compréhension de la parole sainte. La citation de Grégoire est éclairante : on ne peut pas pleinement comprendre ou prêcher l'Ecriture si, auparavant, on n'a pas discuté plusieurs aspects du problème. La leçon instruit, la *disputatio* discute :

14. Cf. *supra* note 13.

15. Thomas de Chobham, *Summa de commendatione virtutum et extirpatione vitiorum*, F. Morenzoni (ed.), Brepols, Turnhout, 1997, III, p. 87, l. 7-16.

> Nec prius est predicandum quam lectio instruxerit et disputatio discusserit[16].

Dans la partie consacrée à la *disputatio*, Thomas de Chobham distingue entre la saine et la vaine curiosité ou subtilité, en insistant sur la nécessité de cette étape dans la compréhension des problèmes, notamment si l'on respecte les limites que les Pères de l'Eglise ont fixées. Il est donc nécessaire de soulever des questions et de discuter afin de comprendre[17].

Dans son *Commentaire aux Sentences*, Thomas d'Aquin présente la division du texte de Lombard (livre II, distinction 20) selon la manière suivante : d'abord, dit Thomas, le Lombard pose le thème ; ensuite, il montre qu'à ce sujet on peut soulever certains questions (*dubitabilem esse*) parce qu'Augustin n'a pas entièrement résolu le problème ; enfin, il donne la réponse finale (la *determinatio*) à ce sujet.

> Circa primum tria facit : primo movet quaestionem ; secundo ostendit eam *esse dubitabilem*, ex verbis Augustini, ibi : 'et super hoc Augustinus ambigue loquitur' ; tertio determinat ipsam, consentiendo in alteram partem, ibi : 'sed cum Augustinus sub assertione de his nihil tradat, non irrationabiliter quibusdam placuit primorum parentum filios nascituros parvos'[18].

Pierre Lombard insiste lui-même sur l'ambiguïté du raisonnement d'Augustin (*ambigue loquitur*, *videtur insinuari*) pour montrer l'équivocité de sa pensée ; ce qui donne à Thomas l'occasion de mieux préciser l'importance du thème : étant donné qu'il engendre des prises de position diverses, il faut l'aborder et essayer de le résoudre. Ce n'est pas le problème de la vérité ou de la fausseté du sujet discuté par Lombard que Thomas se pose avec ce renvoi à Augustin, mais celui de la difficulté de la solution et des multiples aspects que l'indécision de ce dernier entraîne. On a ici clairement exprimée une tension entre ce qui est *ambiguum* et ce qui est *dubitabilis*.

Dans le *De divisione* Boèce a explicitement abordé le rapport entre *ambiguum* et *dubitabilis* en disant que tout ce qui est ambigu est incertain (*dubitabilis*), mais que tout ce qui incertain n'est pas nécessairement ambigu ; l'exemple qu'il donne est le suivant : la sentence «audio Graecos vicisse Troianos» peut être comprise soit dans le sens que les Grecs ont gagné contre les Troyens soit

16. *Ibid.*, p. 87, l. 16sq.
17. *Ibid.*, p. 98, l. 370-378 : «Ad hoc respondendum est quod a sanctis patribus mete constitute sunt et limites dati quousque procedendum sit in talibus questionibus. (...) Unde in Prouerbiis XXII : ne transgrediaris terminos quos posuerunt patres tui».
18. Id., *In II Sententiarum*, d. 20, diuisio textus.

dans le sens que les Troyens ont gagné contre les Grecs ; et les deux interprétations seraient correctes :

> Est autem omne quidem ambiguum *dubitabile*, non omne tamen *dubitabile* est ambiguum. Haec enim quae dicta sunt *dubitabilia* quidem sunt, non tamen ambigua. In ambiguis enim utraque auditor rationabiliter seipsum intellexisse arbitratur, ut cum quis dicit, audio Graecos vicisse Trojanos, unus putat quod Graeci Trojanos vicerint, alius quod Trojani Graecos, et haec uterque dicentis ipsius sermonibus rationabiliter intelligit[19].

Dans cet exemple, le mot *dubitabile* ne vise pas la valeur de fausseté ou de vérité de la sentence en question : la preuve en est que les deux interprétations sont correctes. Le problème de l'ambiguïté n'est pas lié à la vérité, mais au sens (grammatical ou logique) de la sentence. Autrement dit, une sentence est ambiguë si elle ouvre la voie à plusieurs interprétations (*dubitabilia*).

Revenant à Thomas d'Aquin, on notera que dans le *De veritate* (q. 15, art. IV) il traite le problème du plaisir consenti : il ne peut y avoir de doute (*non potest esse dubitatio*) – autrement dit il n'y a pas à discuter – que le plaisir consenti est un pêché mortel lorsqu'il est considéré sous l'aspect de la durée temporelle ; mais ce n'est pas la durée qui rend l'acte de consentir à ce plaisir un pêché mortel parce que la durée n'est pas infinie. Une discussion est pourtant nécessaire pour savoir si c'est un pêché lorsque ce plaisir est consenti par la raison parce que, à cause la diversité des opinions, la question est ouverte :

> Responsio. Dicendum, quod eadem quaestio est qua quaeritur de delectatione morosa utrum sit peccatum mortale, et qua quaeritur de consensu in delectationem. Dubitatio enim de delectatione morosa esse non potest an sit peccatum mortale, si dicatur esse morosa a mora temporis. Certum est enim quod prolixitas temporis non potest dare actui rationem peccati mortalis, nisi aliquid aliud interveniat ; cum non sit circumstantia in infinitum aggravans. Sed hoc videtur *dubitabile*, utrum delectatio quae dicitur morosa ex consensu rationis superveniente, mortale peccatum sit. Circa quod diversimode aliqui opinati sunt[20].

Thomas donne ensuite quatre opinions qu'il discute avant de proposer sa réponse. Dans ce texte aussi *dubitabile* désigne un problème qui doit être discuté, un problème qui est abordé sous plusieurs angles et qui nécessite des précisions suplémentaires.

19. Boèce, *De divisione*, J. Magee (ed.), Brill, Leiden - Boston - Köln, 1998, col. 889c, p. 44, l. 2-9.
20. Thomas d'Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate*, in *Opera omnia* 22,2, Ad Sanctae Sabinae, Roma, 1972, q. 15, art. 4, p. 495, l. 167-180.

Dans son *Commentaire à la Métaphysique*, Thomas utilise souvent le mot *dubitabilis* pour indiquer la diversité des opinions sur un sujet déterminé. Dans le commentaire au livre VII, il précise que le problème de la forme est «maxime dubitabilis», compliqué au plus haut degré, et il faut l'aborder de diverses manières.

> Et ideo restat de tertia perscrutandum, scilicet de forma, quia ista est maxime *dubitabilis*[21].

Lorsqu'il s'interroge si l'un et l'être signifient la substance des choses, Thomas précise avant toute chose que c'est une «questio difficillima et maxime dubitabilis» :

> Hanc autem quaestionem dicit esse difficillimam et maxime *dubitabilem*, quia ex ista quaestione dependet tota opinio Platonis et Pythagorae, qui ponebant numeros esse substantiam rerum[22].

L'expression «maxime dubitabilis» apparaît aussi dans le commentaire à la *Métaphysique* de Siger de Brabant. Avant de préciser que la forme est *magis dubitabilis*, il s'interroge si «materia magis dubitabilis esse quam forma» ; la raison en est que ce qui est moins connu fait l'objet de beaucoup d'interrogations : «quod est minus cognoscibile magis est dubitabile». Siger note pourtant qu'il est plus facile à comprendre ce qu'est la matière que ce qu'est la forme ; d'où sa conclusion : «est forma magis dubitabilis quam materia».

> Hic autem quaeritur utrum forma sit magis *dubitabilis* quam materia. Et quod non videtur (...) Materia igitur magis *dubitabilis* esse videtur quam forma ; quod est minus cognoscibile magis est *dubitabile*. (...) Dico quod hoc ipsum quod materia in essentia sua caret intelligendi principio reddit formam *dubitabilem*. (...) Est igitur forma magis *dubitabilis* quam materia propter rationes praedictas[23].

21. Id., *In Aristotelis libros Metaphysicorum*, M.R. Cathala, R.M. Spiazzi (eds), Marietti, Torino - Roma, 1926, lib. 7, lec. 2, n. 1296, p. 385. Cf. *Ibid*., lib. 3, lec. 9, n. 447, l. 26, p. 150 : «Et ideo dicit, quod maxime est *dubitabile*, utrum sit aliquid, 'praeter simul totum etc.' idest praeter rem compositam ex materia et forma».

22. *Ibid*., lib. 3, lec. 3, n. 363, p. 123.

23. Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, A. Maurer (ed.), Editions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve, 1983, *reportatio* Cambridge, lib. VII, q. 6 et 7, p. 336, l. 7sq. Dans la *reportatio* de Vienne, Siger précise que la question de la matière est *incerta* et *maxime dubitabilis*. Id., *Quaestiones in Metaphysicam*, W. Dunphy (ed.), Editions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve, 1981, lib. VII, q. 6, c. 3, p. 396, l. 19sq : «Immo videtur quod materia ex hoc reddatur incerta et dubitabilis».

La source de cette discution menée par Thomas et par Siger à propos de la forme et de la matière, ainsi que la formule que nous venons de citer, se trouve dans la traduction latine de la *Métaphysique* d'Aristote faite par Guillaume de Moerbecke. On y lit :

> De tertia autem perscrutandum est, hec namque maxime *dubitabilis*[24].

Dubitabilis désigne dans tous ces contextes ce qu'il faut encore discuté car la question fait débat soit parce qu'un problème spécifique doit être traité sous plusieurs aspects, soit en raison des multiples opinions qui rendent encore plus ardue la tâche de choisir une solution. Thomas, par exemple, déduit la complexité de la question d'Aristote à partir du fait que celui-ci pose deux arguments en vue de la solution :

> Circa primum 'duas ponit rationes', ex quibus ostenditur quaestio esse *dubitabilis* ; dicens, quod circa hanc quaestionem, quae superius tacta est circa definitiones et numeros, quid faciat utrumque esse unum, hoc considerandum est, quod omnia, quae habent plures partes, et totum in eis non est solum coacervatio partium, sed aliquid ex partibus constitutum, quod est praeter ipsas partes, habent aliquid, quod facit in eis unitatem[25].

Thomas utilise la formule *maxime dubitabilia* à propos de Platon au sujet du rapport entre les Idées, les choses sensibles et les choses suprasensibles.

> Unde Aristoteles ostendens quod ideae ad nihil possunt sensibilibus utiles esse, destruit rationes Platonis de positione idearum : et ideo dicit, quod inter omnia *dubitabilia*, quae sunt contra Platonem, illud est maximum, quod species a Platone positae non videntur aliquid conferre rebus sensibilibus, nec sempiternis, sicut sunt corpora caelestia : nec his, quae fiunt et corrumpuntur, sicut corpora elementaria[26].

On pourrait traduire comme suit : «parmi toutes les objections (*dubitabilia*) qui sont formulées contre Platon, la plus grande porte sur le fait que les Idées etc.». Lorsque Thomas décrit la démarche suivie par Aristote dans plusieurs

24. Aristote, *Metaphysica*, transl. a Guillelmus de Moerbeka, VII, 1029a 30, in *Aristoteles latinus*, XXV 3.2, Brill, Leiden - New York - Köln, 1995, p. 135, l. 101sq.

25. Thomas d'Aquin, *In Aristotelis libros Metaphysicorum*, lib. 8, lec. 5, n. 1755, p. 508. *Ibid*., lib. 8, lec. 5, n. 1757, p. 508 : «Secundo ibi, 'aliter que et' ponit secundam rationem, quae quaestionem reddit dubitabilem ; dicens, quod alia ratio dubitationis accidit praedictae quaestioni». *Ibid*., lib. 10, lec. 11, n. 2129, p. 605 : «Ex duplici ergo ratione quaestio dubitabilis redditur : tum quia contrarietas facit differre specie : tum quia differentiae dividentes genus in diversas species sunt per se differentiae generis : quorum utrumque supra ostensum est».

26. *Ibid*., lib. 1, lec. 15, n. 225, pag. 79.

de ses oeuvres, qui consiste à résumer d'abord les opinions de ses devanciers et déterminer ensuite ses propres positions, il utilise le mot *dubitabilia* pour désigner les sujets abordés par ses prédécesseurs :

> Potest etiam et alia esse ratio ; quia *dubitabilia*, quae tangit, sunt principaliter illa, de quibus philosophi aliter opinati sunt[27].

Peu avant cette réflexion, Thomas avait souligné qu'Aristote procède *disputativo modo* en montrant les *dubitabilia*, c'est-à-dire les points qui soulèvent des difficultés, pour établir ensuite la vérité :

> Et primo procedit modo disputativo, ostendens ea quae sunt *dubitabilia* circa rerum veritatem[28].

Dans un autre texte, Thomas parle d'une recherche philosophique accomplie au moyen des *dubitationes* et, dit-il, si l'on réfléchit à la vérité de certaines questions (*dubitationes*), on observe que ce qui résulte de ce genre d'interrogation (*inquirendo dubitabile*) n'est pas irrationnel.

> Et tamen, si ex his quae dicentur contemplemur harum dubitationum veritatem, apparebit non esse irrationabile id quod inquirendo *dubitabile* videbatur[29].

Un des exemples les plus intéressants pour notre discussion se trouve dans un sermon de Thomas où celui-ci, comme Tempier, fustige tous ceux qui ouvrent diverses discussions (*dubitationem movere*) sans apporter de réponse (*dubitationem non solvere*), notamment ceux qui n'apportent pas de réponses en faveur de la foi. En procédant de la sorte, c'est-à-dire en ouvrant une question et en la laissant ouverte, ils sont semblables aux personnes qui creusent une citerne et ne la couvrent pas. Très proche du langage et de l'intention de Tempier, Thomas insiste sur l'attitude des enseignants qui citent des autorités sans vouloir assumer une position personnelle à propos du sujet qu'ils abordent :

> Inveniuntur aliqui qui student in philosophia et dicunt aliqua que non sunt vera secundum fidem, et cum dicitur eis quod hoc repugnet fidei, dicunt quod Philosophus dicit hoc sed ipsi non asserunt, immo solum recitant verba Philosophi. Talis est falsus propheta, sive falsus doctor, quia idem est dubitationem movere et eam non solvere quam eam concedere, quod significatur in Exodo ubi dicitur quod si aliquis foderit puteum et

27. *Ibid*., lib. 3, lec. 1, n. 344, p. 117.
28. *Ibid*., lib. 3, lec. 1, n. 338, p. 116.
29. Id., *In Aristotelis libros De caelo et mundo*, lib. 2, lec. 17, n. 8, l. 25 (p. 189, col. 2).

> aperuit cisternam et non cooperuerit eam, veniat bos vicini sui et cadat in cisternam, ille qui aperuit cisternam tenetur ad eius restitutionem. Ille cisternam aperit qui dubitationem movet de hiis que spectat ad fidem ; cisternam non cooperit qui dubitationem non solvit (...)[30].

Siger de Brabant emploie le mot *dubitabilia* pour désigner également le sujet d'une *questio*, généralement à propos d'un thème qui pose encore des problèmes et nécessite des arguments *pro*, *contra* et une *responsio* ; lorsqu'il s'interroge, par exemple, si l'objet de la métaphysique est l'étant en tant qu'étant, il précise qu'à propos de ce thème il existe trois *dubitabilia* à qui seront dédiées chacune des trois questions qui suivent :

> Cum subiectum huius scientiae, secundum praedicta, sit ens inquantum est ens, circa ipsum ens tria occurrunt *dubitabilia*. Primum utrum esse a quo sumitur ratio entis sit in essentia entium causatorum [...] Secundo, utrum ratio essendi in omnibus entibus causatis sit a solo Deo [...] Tertio, utrum ratio entis sit una in omnibus entibus [...][31].

Un autre témoignage intéressant se lit dans la réponse faite par Pierre de Jean Olivi devant les juges d'Avignon qui, pour se défendre, utilise les mêmes formules que Tempier pour censurer. Olivi avoue avoir invoqué ou cité (*recitavi*) dans ses leçons des opinions que l'on rejette habituellement, mais qu'il considérait plutôt comme sujets à examiner (*dicam eas examinandas*) sans les faire pour autant siennes (*asserendo*) ; ces opinions semblent renfermer des problèmes qui doivent être discutés (*dubitabiles*) et qui, en raison même de ces difficultés, ne sont pas moins adaptées que d'autres à expliquer et défendre la vraie foi. Les opinions dont parle Olivi sont dangereuses (*dicam eas cavendas*), mais cela n'empêche qu'il faut les aborder pour mieux exposer la vérité de la foi. Par *difficultates dubitabiles* il faut entendre, selon le sens général du texte, «difficultés qu'Olivi discute pendant les cours».

> De omnibus enim praedictis et quibusdam consimilibus eis annexis, recitavi opiniones varias, nullam earum asserens, nisi quod ad illam partem, quae communi opinioni quorumdam repugnat, aliquando plures rationes adduco non respondens ad eas, in quo videor innuere quod illam partem plus approbo, quamvis in plerisque earum dicam eas esse cavendas et examinandas potius quam asserendas. Ego quidem idcirco recitavi eas, quia videbantur in se habere difficultates merito *dubitabiles* et quas ego

30. L.-J. Bataillon a attiré notre attention sur ce sermon, *Attenditur a falsis prophetis*, et nous a envoyé le texte qu'il préparait en vue de la publication.

31. Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, rep. Cambridge, *Introductio*, q. 6, p. 29, l. 21-29.

> nescirem dissolvere, et videbantur mihi ad fidem nostram explicandam et defendendam non minus accommodae quam caeterae[32].

Que l'on traduise par 'difficultés', 'objections', 'démonstrations' ou encore 'sujet à des questions', le mot *dubitabilis* n'implique pas nécessairement la valeur de vérité et de fausseté que le mot 'douteux' a de nos jours. Dans le contexte universitaire médiéval, il doit être relié aux mots *dubitatio* ou *dubitare* pour désigner ce qui soulève des difficultés de compréhension, ce qui nécessite des questions supplémentaires ; d'où, par extension, l'enseignement universitaire par des *dubia* : les *dubitabilia*, comme nous avons vu chez Siger de Brabant, sont les problèmes discutés à la fin des *questiones* difficiles[33].

Revenons au prologue de Tempier pour reconsidérer l'expression «quasi dubitabiles» qui, en tant que telle, ne se trouve dans aucun autre texte indexé dans les bases de données informatiques consultées. Si nous entendons par *dubitabiles* non pas ce qui est douteux ou contestable, mais ce qui est sujet à des débats, ce qui pose des difficultés et qui suppose une discussion, on peut traduire la proposition du prologue par : «des erreurs exécrables qui sont abordées comme des sujets à part lors des leçons». En outre, la proximité du mot *dubitabiles* et des termes désignant clairement la pratique universitaire d'enseignement (*in scolis ... disputare*) renforce encore plus notre lecture. Autrement dit, la colère de Tempier n'est pas déclenchée par le fait que les artiens doutent de la fausseté des erreurs, mais par le fait que ces thèses sont discutées

32. *Responsio fratris Petri Ioannis ad aliqua dicta per quosdam magistros parisienses de suis quaestionibus excerpta*, dans D. Laberge, *Fr. Petri Iohannis Olivi O.F.M., tria scripta sui ipsius apologetica annorum 1283 et 1285*, dans *Archivum Franciscanum Historicum* 28 (1935), p. 405. Voir dans le même sens le *De obitu fratris Petri Iohannis et quid receptis sacramentis dixit, quando et ubi recepti scientiam suam et quid senserit de usu paupere et multa*, publié par A. Heysse dans *Archivum Franciscanum Historicum* 11 (1918), notamment p. 269. A comparer avec l'opinion de Jacques de Douai (?) qui considère que si, dans les cours, on discute des erreurs ce n'est pas parce qu'on en croit, mais pour connaître la position des adversaires : «Et quamvis in philosophia sint aliqui errores, tamen videtur esse expediens, quod tales errores legantur et audiantur, non quia homines eis credant, sed ut homines sciant eis adversarios secundum viam rationis per philosophiam ; et ideo expediens est quod philosophia legatur et exponantur errores, non quod homines eis credant» (Paris, BnF lat. 14698, f. 130rb). Au sujet des condamnations de Pierre de Jean Olivi voir S. Piron, *Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi : enquête dans les marges du Vatican*, dans *Mélanges de l´Ecole française de Rome-Moyen Age*, 118/2 (2006), p. 313-373. Cf. F.-X. Putallaz, *Insolente liberté : controverses et condamnations au XIII^e siècle*, Ed. du Cerf, Paris, 1995, p. 133sq.

33. Voir à ce sujet O. Weijers, «La structure des commentaires philosophiques à la Faculté des arts : quelques observations», dans G. Fioravanti, C. Leonardi, S. Perfetti (eds), *Il commento filosofico nell'occidente latino*, Brepols, Turnhout, 2002, p. 34 : «Dans cette section les auteurs discutent de certaines difficultés ou contradictions apparentes trouvées dans le texte ou de différences d'opinion entre deux commentateurs, et cela sous forme de questions ou d'objections».

pendant les cours par des personnes inexpérimentés devant un auditoire tout aussi inexpérimenté et même davantage, les uns et les autres incapables de les nier et prêts à les accepter en s'éloignant ainsi de la vérité de la foi. La suite du prologue va dans le même sens : ces sujets dépassent les limites de l'enseignement propre à la Faculté des Arts et ceux qui les examinent ne savent pas comment les rejeter ou les nier ; et si une thèse n'est pas clairement niée alors elle peut être jugée vraie.

Il faut remettre l'expression *quasi dubitabiles* dans son contexte et la comprendre en fonction du sens général de l'intention de Tempier. Toute cette partie du prologue porte sur l'enseignement et sur la Faculté des Arts (*studentes in artibus ; limites facultatis excedentis ; in scolis tractare et disputare ; predictos gentilium scripturis muniant ; nesciant respondere*). Les expressions utilisées par Tempier pour décrire l'enseignement osé des *artistae* (*in scolis tractare et disputare presumunt*) apparaissent déjà dans le statut de la Faculté des Arts de 1272 :

> nullus magister vel bachellarius nostre facultatis aliquam questionem pure theologicam (...) determinare seu etiam *disputare presumat*. (...) Quod si *presumperit*, nisi infra tres dies postquam a nobis monitus vel requisitus fuerit suam *presumptionem in scholis* vel *in disputationibus* publicis, ubi prius dictam questionem *disputaverit*, revocare publice voluerit, ex tunc a nostra societate perpetuo sit privatus[34].

Le prologue de Tempier se réfère aux sujets des leçons de la Faculté des Arts et aux autorités que celles-ci mettent en avant sans aucune réserve ; il pourrait être traduit comme suit :

> Un rapport réitéré venant de personnes éminentes et sérieuses, animées d'un zèle ardent pour la foi, nous a fait savoir que plusieurs hommes d'étude de la Faculté des Arts de Paris, en excédant les limites de leur propre faculté, ont la présomption de traiter et disputer certaines erreurs manifestes et exécrables, ou plutôt des mensonges et des fausses folies, comme objet d'étude dans les écoles, erreurs contenues sur le rouleau ou sur les feuillets en annexe de la présente lettre – ne portant pas attention à ces paroles de Grégoire : 'Que celui qui s'efforce de parler savamment ne craigne vivement de bouleverser par son discours l'unité de son audience', surtout qu'ils vont jusqu'à appuyer les erreurs indiquées plus haut par

34. Cité *supra* note 9. Il faut aussi rappeller ici que dans la lettre que Gilles de Lessines envoie à Albert le Grand avec les quinze articles suspects, il est explicitement dit que les dits articles sont abordés par les maîtres dans leurs écoles : *articulos, quos proponunt in scholis magistri Parisiensis* (*De quindecim problematibus*, B. Geyer (ed.), in Alberti Magni, *Opera Omnia* 17.1, Aschendorf, Münster, 1975, p. 31).

> des écrits des païens dont ils affirment qu'ils sont – quelle honte ! - tellement contraignants que, par leur manque d'expérience, ils ne savent pas comment leur répondre. Mais pour ne pas faire voir qu'ils assument ce qu'ils insinuent ainsi, ils dissimulent les réponses à tel point que, voulant éviter Scylla, ils tombent dans Charybde[35].

On a suggéré, étant donné les préoccupations pastorales de l'évêque et de son cercle, que Tempier songe à protéger les gens communs, les ignorants (les *simplices*) qui n'ont pas l'habitude de la pensée subtile[36]. D'ailleurs, Ferrier de Catalogne et Thomas d'Aquin s'en soucient également et attirent l'attention sur les dangers de l'efficacité du discours universitaire[37] ; Jean Gerson considère également que les censures universitaires protégent les *simplices christiani*[38]. La description que Godefroid de Fontaines donne de l'état de l'Université parisienne après la censure du 7 mars est, à ce titre, intéressante. Il dit que parmi les *studentes*, docteurs ou simples auditeurs, qui assistent aux cours, certains *minus periti* et *simplices* dénoncent auprès de l'évêque ou auprès du chancelier de l'Université tous ceux qui prononcent, même pour les réfuter, l'un ou l'autre des articles bannis[39]. On peut même penser que le mot *simplices* du prologue

35. Traduction de D. Piché modifiée dans les points que nous venons de discuter.
36. Cf. L.-J. Bataillon, *Bulletin d'histoire des doctrines médiévales : le treizième siècle (fin)*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 65 (1981), p. 101-122, ici p. 109. Id., *Prédication des séculiers aux laïcs au XIII^e siècle. De Thomas de Chobham à Ranulphe de la Houblonnière*, dans Id., *La prédication au XIII^e siècle en France et Italie*, Variorum, Aldershot, 1993, XIII 457-465. Sur Ranulphe de la Houblonnière voir N. Bériou, *La prédication de Ranulphe de la Houblonnière. Sermons aux clercs et aux simples gens à Paris au XIII^e siècle*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1987 ; Ead., *La prédication au béguinage de Paris pendant l'année liturgique 1272-1273*, dans *Recherches Augustiniennes*, 13 (1978), p. 105-229. L'idée que le mobile de l'intervention de Tempier est son souci pastoral est acceptée par d'autres historiens : Putallaz, *Insolente liberté*, p. 56-57 ; L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Pierluigi Lubrina, Bergamo, 1990, p. 199-200 ; Id., *1277 : A Turning Point in Medieval Philosophy ?*, dans J.A. Aertsen, A. Speer (eds), *Was ist Philosophie im Mittelalter ?*, W. de Gruyter, Berlin - New York, 1998, p. 94.
37. Cf. J.G. Bougerol, *Bonaventure, Diversis*, I, Ed. Franciscaines, Paris, 1993, p. 51-52. Il s'agit du sermon *Medius uestrum* pour le quatrième dimanche de l'Avent ; il a été imprimé sous le nom de Bonaventure dans le t. IX des *Opera omnia* (Quaracchi), p. 50-60. Thomas d'Aquin, *Attendite a falsis prophetis* (Sermon 14), voir *supra* note 30. Cf. aussi les conclusions de B. Bazán, *Les questions disputées*, p. 87.
38. Jean Gerson, *Œuvres complètes* X, ed. P. Glorieux, Desclée, Paris, 1973, p. 258-259.
39. Godefroid de Fontaines, *Quodlibeta*, XII, dans *Les quodlibets onze et douze de Godefroid de Fontaines (texte inédit) ; Les quodlibets treize et quatorze de Godefroid de Fontaines*, J. Hoffmans (ed.), Institut supérieur de philosophie de l'Université, Louvain, 1932-1935, q. 5, p. 102 : «articuli condempnati sunt etiam occasio scandali inter studentes tam doctores quam auditores ; quia cum frequenter oporteat exponere aliquos de praedictis articulis, non quidem contra veritatem, nec contra intentionem quam habere debuerunt illi qui praedictos articulos ediderunt, sed tamen contra id quod videtur praetendere superficies literae, aliqui

de Tempier vise aussi bien les maîtres que les participants aux cours inexpérimentés[40].

4. Entre le Pape et l'évêque

Il est manifeste, à la lecture du prologue de la censure de 1277, que les juges ne veulent pas attaquer les individus déj'a responsables de la dissémination des thèses. Leur intention est d'intimider et de mieux controler l'enseignement de la Faculté des Arts[41]. Ce prologue ne dévoile pas une intention aussi radicale que la seconde lettre (du 28 avril 1277) envoyée par le pape Jean XXI à Tempier et dans laquelle, pour éviter d'autres troubles du même genre, il envisage non seulement des procès pour tous les «coupables», mais aussi la réorganisation des études universitaires[42]. Une attitude qui peut étonner si l'on tient compte que dans la première lettre envoyée trois mois auparavant, le 18 janvier 1277, le Pontife demande, d'une manière plutôt vague, des renseignements sur ce que se passe à Paris où, dit-il à la suite de certaines personnes de confiance, des nouvelles erreurs semblent surgir et se répandre[43]. Dans cette première

minus periti et simplices reputant sic exponentes excommunicatos, et formant sibi conscientias quod tales male sentiunt ; et tales simplices bonos et graves tanquam notatos de excommunicatione et errore cancellario vel episcopo deferunt. Et plura inconvenientia et schismata [et] ex hoc inter studentes oriuntur».

40. Des maîtres (anonymes) de l'Université d'Oxford dotés d'une moindre intelligence sont également mentionnés par J. Peckham, fin octobre 1284 : «consummato visitationis officio idem archiepiscopus convocatis et in sua praesentia constitutis magistris universitatis Oxoniae, quasdam opiniones erroneas, quas quidam dictorum magistrorum *minus sane sapientes*, non ratione sed motibus voluntariis agitati, contra regulas et documenta veterum philosophorum impudenter introduxerant et tanquam ratione subnixas sustinere nitebantur» (*Annales monasterii de Oseneia (A.D. 1016-1297). Chronicon vulgo dictum chronicon Thomae Wykes (A.D. 1066-1289). Annales prioratus de Wigornia (A.D. 1-1377)*, H.R. Luard (ed.), Longmans, London, 1868, p. 297).

41. Nous partageons ainsi la position de L. Bianchi et R. Hissette ; cf. Bianchi, *Students, masters*, p. 85 ; R. Hissette, *Note sur la réaction 'antimoderniste' d'Étienne Tempier*, dans *Bulletin de philosophie médiévale* 22 (1980), p. 88-89 et 93-95.

42. A. Callebaut, *Jean Peckham, O.F.M. et l'augustinisme*, dans *Archivum Franciscanum Historicum* 18 (1925), p. 460-461 : «(...) et statu eiusdem studii reformando in premissis viderimus faciendam». Sur le rapport entre l'Université de Paris, l'évêque local et le Pape voir J. Miethke, *Studieren an mittelalterlichen Universitäten : Chancen und Risiken : gesammelte Aufsätze*, Brill, Leiden, 2004, p. 350sq. ; Putallaz, *Insolente liberté*, p. 54-55 ; J.M.M.H. Thijssen, *Censure and Heresy at the University of Paris, 1200-1378*, University of Pensylvania Press, Philadelphia, 1998, p. 5-19. Cependant, la prohibition de Tempier changera, indépendamment de son intention, le mode d'enseignement de l'Université de Paris et de plusieurs autres universités européennes qui adopteront le *syllabus* comme règlement d'ordre intérieur. A ce sujet voir L. Bianchi, *Censure*, p. 214-217.

43. CUP I, 541 : «Ep. Paris. Relatio nimis implacida nostrum nuper turbavit auditum, amaricavit et animum, quod Parisius, ubi fons vivus sapientie salutaris habundanter hucusque scatu-

lettre, le Pape ne semble rien savoir sur l'origine des problèmes, sur les moyens et les endroits qui favorisent la dissémination car aucune des quatre Facultés n'y est nommée, aucune mesure de punition indiquée. Dans la seconde lettre, le Pape s'exprime dans des termes qui dénotent une certaine accoutumance avec le problème et même de la certitude : ces erreurs existent réellement à la Faculté des Arts et à la Faculté de Théologie, et elles se propagent[44]. Il parle

riit suos rivos limpidissimos fidem patefacientes catholicam usque ad terminos orbis terre diffundes, quidam errores in preiudicium eiusdem fidei de novo pullullasse dicuntur. Volumus itaque tibique auctoritate presentium districte precipiendo mandamus quatenus diligenter facias inspici vel inquiri, a quibus personis et in quibus locis errores huiusmodi dicti sunt sive scripti, et que didiceris sive inveneris, conscripta fideliter nobis per tuum nuntium transmittere quamcitius non omittas».

44. Pour la commodité du lecteur, nous la reproduisons ici entièrement d'après A. Callebaut, *Jean Peckham*, p. 461 : «Flumen aque vive tanquam cristallus splendidum, de Dei et Agni sede procedens, Parisiense hactenus Studium doctrina vite vivificare consueverat animas, ipsas moribus faciens ac virtutibus resplendere. (...) Sed proh dolor, sicut in amaritudine multa cordis audivimus, sic cepit illius claritas per aliquos imperitis sermonibus involventes sententias obscurari, sic est ipsius color optimus immutatus, ut tenebre videantur fieri lumen eius. Siquidem, unde catholice veritatis derivari solebat irriguum, undique orthodoxas irrigans naciones, ibi heretice falsitatis quasi scaturire dicuntur errores, proprio contagio in aliorum infectionem, nisi suo prefocentur in ortu, facile obrepturi. Multorum namque fidedignorum habet assercio et iam communis notio publicat, quod sunt et fuerunt hiis quasi diebus nonnulli tam in artibus quam in theologica, quod horrendum est amplius, facultate studentes Parisius, apud quos iuxta prophetie vaticinium : veritas corruit in platea ; dum enim putantes in suis vanitatibus prevalere, vana cogitant et in excessu curiositatis nimie subtilia perscrutantur : non solum artiste phylosophicis inherentes fantasticis pro veris et serioris contra Prophete veritatem falsa et quasi fabulosa fingentes, sed et predicti theologi adversus vere catholiceque fidei puritatem dogmatizare presumpserunt erronea, et ea veriti non sunt redigere in scripturas, et in vicinas, sicut fertur, et remotas regiones, quod nimirum nimis est amare deflendum, eorum erroris iam diffusis. Quamquam igitur ad tante presumptionis audaciam compescendam et fidei christianae vitanda pericula cunctos principes christiani cultus et nominis illius zelus invitet. Nos tamen qui Hebrahe patris fidei, licet insufficientibus meritis, typum in Dei Ecclesia gerimus et propterea ipsam specialiter tueri tenemur, etiam singularis quem ad idem, ab olim, concepimus Studium affectus accendit. (...) Ideoque, cum ea que fidei sunt fidemve contingunt, apostolice sedis auctoritatem specialiter exigant, ipsius requirant indaginem et eius decisionem exposcant, fraternitatem tuam monemus, rogamus et hortamur ac per apostolica tibi nichilominus scripta mandantes, quatenus omnes et singulos errores qui de novo inventi vel resumpti seu renovati sunt in Studio supradicto et actores, inventores, assertores et sectatores eorum, nec non credentes et adherentes eisdem, scripturas quoque in quas errores ipsi redacti dicuntur huiusmodi, etiam eorumdem artistarum figmenta, diligentia exacta perquirens, errores ipsos, actorum, inventorum, assertorum, sectatorum, credencium et adherencium, eorumdem nomina, scripturas etiam et figmenta predicta nobis sociatim sub tuo sigillo cum qua peteris celeritate transmittas, ut receptis eisdem ad discussionem, determinacionem seu reprobationem errorum ipsorum vel etiam ad ordinacionem quam pro ipsius integritate fidei conservanda et animarum procuranda salute, nec non et statu eiusdem studii reformando in premissis viderimus faciendam, debita quam tanti et talis negocii qualitas exigit maturitate servata, de fratrum nostrorum consilio procedamus».

d'ailleurs d'une *notio communis publica* selon laquelle certains membres de la Faculté des Arts et de la Faculté de Théologie favorisent la dissémination des erreurs. La Pape poursuit : des *studentes*, poussés par une curiosité qui excède les limites qui leur sont assignées[45], réfléchissent à des choses vaines et fausses ; leur manque d'expérience (*imperitia*) les fait obscurcir la vérité. En l'espace de trois mois, les informations dont le Pape dispose sont plus claires, plus amples, mais pas suffisamment précises puisqu'il ne connaît pas encore les noms de ceux qui sont responsables de ces problèmes.

Il est difficile de déterminer si l'évêque de Paris agit en mars 1277 à la demande du Pape ; on peut cependant distinguer trois moments entre la date d'émission de la première lettre pontificale (le 18 janvier) et la date de la censure (le 7 mars) : (1) l'arrivée à Paris de la lettre ; (2) le commencement de l'enquête ; (3) la promulgation de la censure. De ces trois moments, les deux premiers seulement peuvent être considérés indépendemment l'un de l'autre ; quant aux deux derniers, il est évident que le résultat de ces actions doivent se lier, d'une manière ou d'une autre, à la demande du Pape car sa lettre était arrivée à Paris avant le 7 mars. Malgré l'existence de plusieurs études historiques sur la circulation médiévale des nouvelles, on ne s'est jamais interrogé sur les conditions de la correspondance entre Jean XXI et Tempier. On considère généralement, d'après les estimations assez vagues de Chatillon et Wielockx, à environ trois semaines le délai de la correspondance[46]. Il faut tenir compte de plusieurs facteurs : les bulles et les lettres ne partaient pas toujours immédiatement puisque les *cursores papae* étaient peu nombreux et le plus souvent on attendait une occasion propice pour transmettre les lettres à des personnes de confiance (souvent des marchands) ; les coûts d'un courrier exprès étant fort élevés, on préférait s'en servir pour des questions urgentes et très importantes

45. J. Peckham parle aussi d'une curiosité malsaine des théologiens d'Oxford : «Aliud igitur est quod de scriptis theologicis est Romanae celsitudini reservatum Parisius, ab eo quod inventum Oxoniae in certaminibus puerilibus per praedecessoris nostri sapientiam est damnatum. Quod si quispiam theologus *curiosus* hujusmodi quaestionibus puerilibus tractatus theologicos miscuerit indecenter (...) non valemus propter hoc dimittere nec debemus pro zelo quorundam temerario, quin arvulos nostros ab errorum laqueis ut possumus eruamus» (*Registrum epistolarum fratris Johannis Peckham*, III, p. 866-867). Le statut de 1340 utilise des formules semblabes (CUP II, p. 505) : «verum quia ad nostram noviter pervenit notitiam, quod nonnulli in nostra artium facultate quorundam astutiis perniciosis adherentes, fundati non supra firmam petram, cupientes plus sapere quam oporteat, quaedam minus sana nituntur seminare [...]». Voir également les reproches faits par J. Gerson aux *studentes* qui dépassent les limites de leur enseignement menés par un excès de curiosité : J. Gerson, *Contra curiositatem studentium*, in *Œuvres complètes* 3, p. 231.

46. J. Chatillon, *L'exercice du pouvoir doctrinal dans la chrétienté du XIII^e^ siècle. Le cas d'Etienne Tempier*, dans J. Chatillon, P. Colin, D. Dubarle, H. Faes (eds), *Le Pouvoir*, Beauchesne, Paris, 1978, p. 13-45 ; R. Wielockx, *Aegidii Romani opera omnia* III. 1, *Apologia*, L.S. Olschki, Firenze, 1985.

(informations militaires, excommunications etc.) ; un courrier normal pouvait être très lent et dépendait de plusieurs éléments (la route empruntée, les difficultés des voyage etc.). En plus, le délai varie en fonction de la période : par exemple, pour la première lettre de Jean XXI, datée le 18 janvier, on devrait calculer plus de temps étant donné que c'est en plein hiver et les jours sont plus courts et plus éprouvants. En tenant compte de tous ces facteurs, les délais de transmission que l'on peut reconstituer aujourd'hui ne constituent qu'un indicateur à valeur relative.

Pour le XIII^e^ siècle, on ne connaît pas beaucoup de choses précises concernant les délais d'un courrier (pontifical) entre Rome et Paris[47] ; on peut cependant faire quelques estimations à partir de ce que l'on connaît pour le XIV^e^ siècle quand les délais moyens entre Florence et Paris sont de 20 à 22 jours et entre Florence et Rome de 5 à 6 jours ; ce qui revient à 25-28 jours pour un trajet Rome - Paris (via Florence). En régime d'urgence, ce délai peut diminuer considérablement, par exemple un courrier ordinaire Avignon-Paris est estimé à 15-16 jours, un courrier d'urgence à 5-6 jours. Le premier cas de figure : dans des conditions idéales (départ immédiat), en régime ordinaire et compte tenu des vicissitudes de l'hiver, on peut estimer que la première lettre de Jean XXI arrive à Paris dans un délai de 27 à 30 jours, donc entre le 14 et le 18 février. Le second cas de figure : en régime d'urgence, le délai pouvait être de 10-12 jours et la lettre aurait pu arriver le 28 ou le 30 janvier. On en déduit donc que si Tempier avait commencé l'enquête seulement après l'arrivée de la lettre papale, il aurait réuni la commission et aurait travaillé à la constitution

47. Cf. Y. Renouard, *Information et transmission des nouvelles*, dans *L'histoire et ses méthodes*, Gallimard, Paris, 1961, p. 95-142 ; Id., *Comment les Papes d'Avignon expédiaient leur courrier*, dans son *Etudes d'histoire médiévale* II, SEVPEN, Paris, 1968, p. 739-764 ; Id., *Les relations des papes d'Avignon et des compagnies commerciales et bancaires de 1316 à 1378*, Ed. de Boccard, Paris, 1941, p. 384-392 ; Id., *Route, étapes et vitesses de marche de France à Rome au XIII^e^ et au XIV^e^ siècle, d'après les itinéraires d'Eudes Rigaud (1254) et de Barthélemy Bonis (1350)*, dans *Studi in onore di Amintore Fanfani*, Dott. A. Giuffré, Milano, 1962, vol. III, p. 405-428. Cf. Ph. Contamine, *Introduction*, dans *La circulation des nouvelles au Moyen Age*. Actes du XXIV^e^ Congrès de la SHMES (Avignon, juin 1993) Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Public, Publications de la Sorbonne - Ecole Française de Rome, Paris, 1994, p. 14-15. Cf. R.-H. Bautier, *Recherches sur les routes de l'Europe médiévale. I*, publié dans son recueil d'articles *Sur l'histoire économique de la France médiévale la route, le fleuve, la foire*, Aldershot, Variorum, 1991, p. 102sq. Cf. A.-M. Hayez, *Les courriers des papes d'Avignon sous Innocent VI et Urbain V (1352-1370)*, dans *La circulation des nouvelles* p. 49-62. P. Gasnault, *La transmission des lettres pontificales au XIII^e^ et au XIV^e^ siècle*, dans W. Paravicini, K.F. Werner (eds), *Histoire comparée de l'administration (IV^e^-XVIII^e^ siècles)*, Artemis Verlag, München, 1980, p. 81-87. B. Schwarz, *Im Auftrag des Papstes. Die päpstlichen Kursoren von ca. 1200 bis ca. 1470*, dans A. Meyer, C. Rendtel, M. Wittmer-Butsch (eds), *Päpste, Pilger, Pönitentiarie. Festschrift für Ludwig Schmugge zum 65. Geburtstag*, Max Niemeyer, Tübingen, 2004, p. 49-71.

de la liste soit 18-22 jours (dans le premier cas), soit 38-40 jours (dans le second cas) ; mais, encore une fois, ce sont des calculs seulement à titre indicatif.

Dans son prologue, Tempier passe sous silence la lettre de Jean XXI, mais, curieusement, souligne le rôle joué dans sa prise de décision par certains anonymes, personnes dignes de fois et zélées, qui l'informent de l'état des études à Paris[48]. Si Tempier agit seulement après la lettre, Jean XXI connaissait à Rome ce que l'évêque ignorait encore à Paris, ce qui paraît peu vraisemblable. Si, en hiver, il faut compter jusqu'à un mois pour un courrier Paris – Rome, la lettre du 18 janvier 1277 pourrait être la réaction à un renseignement qui a quitté Paris en décembre 1276, autrement dit très peu de temps après la convocation de Siger de Brabant auprès de l'inquisiteur de France, Simon du Val (le 23 novembre 1276). Cette convocation, que l'évêque de Paris ne pouvait pas ignorer, est le signe manifeste que plusieurs autorités de la haute hiérarchie ecclésiastique montraient une attention particulière pour l'enseignement philosophique parisien. Si l'on ajoute à cela les nombreuses attitudes critiques formulées par Thomas d'Aquin ou Bonaventure (tant dans des sermons que dans des traités) contre l'enseignement des artiens, il est difficile de croire que Tempier fait la sourde oreille et attend les ordres du Pape pour agir. D'ailleurs, par ses réactions fermes et promptes (une liste en 1270, deux listes en 1277, une contre les artiens et l'autre contre Gilles de Rome), Tempier n'est pas comparable à l'évêque Guillaume d'Auvergne auquel le Pape Grégoire IX reproche sévèrement l'inertie devant la grève scolaire de 1229[49]. Nous supposons donc que Tempier avait commencé à suivre de plus près l'enseignement de la Faculté

48. Thijssen suppose qu'il s'agissait des dénonciations faites par les personnes qui assistent aux cours. Thijssen, *Censure*, p. 22. A comparer avec le très intéressant témoignage de l'anonyme du XV^e^ siècle, auteur du *Quod Deus*, signalé par C. Lafleur, D. Piché, J. Carrier, *Le statut de la philosophie dans le décret parisien de 1277 selon un commentateur anonyme du XV^e^ siècle : étude historico-doctrinale, édition sélective et synopsis générale des sources du Commentaire 'Quod Deus'*, dans J. Aertsen, K. Emery (eds), *Nach der Verurteilung on 1277 : Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, de Gruyter, Berlin - New York, 2001, p. 938, n. 16.

49. Cf. CUP I, n° 69, p. 126 : «Intellecto sane, quod inter clarissimum in Christo filium nostrum.. regem Francorum et .. reginam matrem ejus illustres ex parte una, et dilectos filios magistros et scolares Parisienses ex altera dissensione suborta iidem magistri cum scolaribus dampnis et injuriis lacesciti a Parisius discesserunt, studium alibi transferendo, in quo tu non solum te medium ponere non curasti, verumetiam ne pactiones ab utraque parte inite servarentur, consilium et operam sicut dicitur tribuisti, nos utilitatibus proventuris ex studii revocatione Parisius aspirantes et volentes incomoditatibus, que possunt ex discessu emergere, obviare, venerabilibus fratribus nostris [...] damus litteris in mandatis, ut inter regem et reginam ac magistros et scolares prefatos interponentes sollicite partes suas impedant sollicitudinem diligentem et operam efficacem, ut magistris et scolaribus antedictis de datis dampnis et irrogatis injuriis satisfiat restitura ipsis solita libertate a clare memorie Ph. rege Francorum concessa, studium Parisius revocetur». Cf. Thijssen, *Censure*, p. 46. Sur le caractère de Tempier voir aussi les considérations de Chatillon, *L'exercice du pouvoir doctrinal*, p. 38-42.

des Arts avant la réception de la lettre papale et que celle-ci est le prétexte de rendre publique la prohibition ; cependant, comme la lettre du Pape ne détermine pas la fin de l'enquête, il n'y a pas de raison à supposer que la commission réunie par l'évêque travaille dans la hâte[50].

Certains historiens supposent que Jean XXI n'a jamais connu l'enquête de Tempier parce que, disent-ils, dans le cas contraire, la seconde lettre aurait été inutile étant donné que le Pontife disposait déjà des renseignements qu'il demandait[51]. Mais si Jean XXI ne connaissait pas le décret de Tempier, à quoi songe-t-il lorsqu'il dit *notio iam communis publicat* ? Comment supposer que le Pape ne connaissait pas les mouvements de l'évêque Tempier étant donné qu'il avait un légat à Paris, en la personne de Simon de Brion ? Certes, on ne sait rien de précis sur le rôle de celui-ci dans la censure de 1277, mais on le retrouve directement impliqué dans les procédures d'organisation de l'Université de Paris et dans le procès contre Gilles de Rome, en fin mars 1277[52] ; il oblige aussi Henri de Gand, membre de la commission d'enquête, à enseigner dans ses cours la théorie de la pluralité des formes substantielles, qui se trouve

50. Dire que la commission agit en vitesse, comme le font plusieurs historiens, c'est supposer qu'un autre jour aurait pu voir naître une liste «plus ordonnée et plus cohérente» ; mais la date de publication de la condamnation est choisie par la commission même : c'est à ce moment (précisément le 7 mars) qu'elle considéra son travail accompli, bouclé. Ce qui ne veut pas dire parfait, mais achevé par rapport aux buts qu'ils se sont donnés ; et comme ces propositions rassemblent toute la fausseté repérable dans l'enseignement philosophique parisien, le *syllabus* répond également aux exigences de la première lettre papale. Les délais d'exécution sont, comme tout le reste dans cette lettre, très vagues : «conscripta fideliter nobis per tuum nuntium transmittere quamcitius non omittas». En revanche, lorsque Peckham demande, le 14 novembre 1284, au chancelier de l'Université d'Oxford la liste des condamnations de R. Kilwardby, il précise les delais : avant la fête de St. Nicolas ; et, resté toujours sans réponse, Peckham le critique sévèrement dans une lettre du 7 décembre 1284. Cf. Ch. Trice Martin (ed.), *Registrum epistolarum fratris Johannis Peckham, archiepiscopi Cantuariensis*, Longmans, London, 1882-1885, t. III, p. 862. Contre l'hypothèse du désordre et du travail en hâte de la commission, voir S. Piron, *Le plan de l'évêque. Retour sur la condamnation du 7 mars 1277*, à paraître.

51. Parmi les peu nombreux historiens qui soutiennent que la seconde lettre n'est pas une nouvelle demande d'enquête, mais une requête qui apportent des précisions à la première lettre, on compte J. Miethke, *Papst, Ortsbischof und Universität in den Pariser Theologenprozessen des 13. Jahrhunderts*, dans Id., *Studieren an mittelalterlichen Universitäten*, p. 349-350 ; Thijssen, *Censure*, p. 45sq. Nous privilégions dans notre étude le rôle du légat papal ignoré par les deux médiévistes ; cela nous permet de préciser les ressemblances et les différences entre la tâche accomplie par Tempier et la seconde demande, restée sans réponse, de Jean XXI.

52. Il intervient dans le célèbre conflit entre la *pars Sigerii* et la *pars Alberici* (publié dans CUP I, n° 460). A ce sujet voir les articles fondamentaux de R.-A. Gauthier, *Notes sur Siger de Brabant. (I.) Siger en 1265*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 67 (1983) 201-232 ; *Id.*, *Notes sur Siger de Brabant. (II). Siger en 1272-1275. Aubry de Reims et la scission des normands*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 68 (1984) 3-49. Sur l'entente et l'étroite collaboration entre l'évêque et le légat voir Wielockx, *Apologia*, p. 99-100.

aussi parmi les propositions retenues sur la liste du 7 mars. La raison de la demande est que les étudiants ne doivent pas rester avec des questions sur ce sujet (*ne scholares super hoc maneant in dubio*), formule et idée qui rappellent le prologue de Tempier[53].

En outre, si l'on compare la seconde lettre du Pape et le prologue de Tempier, on remarquera un certain nombre de parallèles qui ne nous semblent pas anodins :

La seconde lettre de Jean XXI	Le prologue de Tempier
Multorum namque fidedignorum habet assercio et iam communis notio publicat, quod sunt et fuerunt hiis quasi diebus *nonnulli* tam *in artibus* quam in theologica, quod horrendum est amplius, *facultate studentes Parisius*, apud quos iuxta prophetie vaticinium : veritas corruit in platea ; dum enim putantes in suis *vanitatibus* prevalere, *vana* cogitant et in *excessu* curiositatis nimie subtilia perscrutantur. Sed proh dolor, sicut in amaritudine multa cordis audivimus, sic cepit illius claritas per aliquos *imperitis* sermonibus involventes sententias obscurari, sic est ipsius color optimus immutatus, ut tenebre videantur fieri lumen eius.	Magnarum et gravium personarum crebra zeloque fidei accensa insinuavit relatio, quod *nonnulli Parisius studentes in artibus proprie facultatis* limites *excedentes* quosdam manifestos et execrabiles errores, immo potius *vanitates* et insanias falsas, in rotulo seu cedulis presentibus hiis annexo seu annexis contentos. (...) presertim dum errores predictos gentilium scripturis muniant quas – proh pudor ! – ad suam *imperitiam* asserunt sic cogentes, ut eis nesciant respondere. Ne autem quod sic innuunt asserere videantur, responsiones ita palliant quod, dum putant vitare Scillam, incidunt in Caripdim.

Simples coïncidences ou emprunts réels, ces formules (rhétoriques ou non) nous font douter de la certitude avec laquelle les historiens nient habituellement tout rapport entre le *syllabus* et la seconde lettre de Jean XXI. Ce que

53. Henri de Gand, *Quodlibet* X, R. Macken (ed.), Brill, Leiden, 1981, q. 5, p. 128, nota : «ipse dominus Simon post modicam consultationem cum praedictis personis, me tracto in partem, mihi dixit : 'Volumus et praecipimus tibi, quod publice determines in scholis tuis, quod in homine sint formae substantiales, non sola anima rationalis, ne scholares de cetero super hoc maneant in dubio'. Et quia, secundum quod mihi visum fuit, suspicabatur ne satis efficaciter mandatum suum in hoc exsequerer, comminando addidit : 'Sis sollicitus ut clare et aperte determines plures formas substantiales esse in homine, quia in causa fidei nemini parcerem'».

celui-ci ne connaît pas, et qu'il réclame à deux reprises dans sa seconde lettre, ce sont les noms des responsables qu'il veut convoquer à la curie en vue d'une discussion et d'une rétractation (*ut receptis eisdem ad discussionem, determinacionem seu reprobationem errorum ipsorum*).

Entre la seconde épître papale et le prologue épiscopale, on remarque une différence intéressante dans la conception du pouvoir et du rôle de la censure puisque l'évêque garde volontairement l'anonymat de ses sources et lance une prohibition qui s'applique à ceux qui après la date de 7 mars défendent l'une des 219 thèses : elle ne vise aucun maître, aucun texte (sauf le *De amore* d'André le Chapelain) d'avant cette date. Il faut donc bien distinguer entre les sources des erreurs et les cibles de la censure episcopale ; les répercussions entrent en vigueur seulement après le 7 mars pour les personnes qui ignorent les limites imposées par la censure. Par opposition à celle-ci, le Pape sollicite, en distinguant avec une acribie étonnante, comme pour une véritable enquête inquisitoriale, les noms de ceux qui sont déjà des responsables : auteurs, inventeurs, défenseurs, sectateurs, adhérents, de ceux qui croient dans les erreurs et de leurs livres. En procédant de la sorte, le Pape déploie un vrai trésor conceptuel pour nommer tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, se portent garants de la fausseté[54] ; contrairement à Tempier, le Pape s'attaque aux fauteurs d'avant l'intervention du 7 mars. On a affaire à une double perspective sur le pouvoir coercitif et sur la temporalité du pouvoir : celle papale, veut se manifester dans l'immédiat et cherche les coupables dont la responsabilité consiste dans l'attachement à l'erreur ; celle épiscopale, veut imposer une validité de longue durée de la censure en lançant une menace d'excommunication en puissance et en visant même les personnes qui entendent l'erreur.

Les termes, différents, utilisés au début et à la fin du prologue de la censure de 1277 sont importants : lorsqu'il s'agit de signaler l'existence des thèses, Tempier emploie des notions qui concernent des actes pédagogiques que l'on peut appeler neutres, et désignent la mise en circulation des idées lors des disputes régulières (*in scolis tractare et disputare presumunt*) ; mais, lorsqu'il s'agit de prévenir, sous peine d'excommunication, des gestes futurs, l'évêque emploie des termes qui concernent dans la même mesure des actes neutres (*dogmatizare, audire*) et des actes qui présupposent l'appropriation intellectuelle (*deffendere seu sustinere presumserint*)[55]. De plus, le prologue s'ouvre par un discours concernant seulement les membres de la Faculté des Arts et

54. Nous retrouvons la même acribie (prétendue en tout cas) dans l'examen des *Postille* d'Olivi, des thèses d'Ockham, Jean de Pouilly ou encore Thomas de Naples. Cf. Thijssen, *Censure*, p. 132, n. 121. Cf. CUP II, p. 243-245 et p. 614-615.

55. Ces sont des expressions qui reviennent souvent dans plusieurs condamnations. R. Kilwardby écrit à Pierre de Confleto : «Hoc ergo Paternitati Vestre notifico, quod dampnacio ibi facta non fuit, qualis solebat esse expressarum heresum, sed fuit prohibicio in scholis

notamment la *disputatio in scolis* et se clôt par une menace générale visant tous ceux (*omnes illos*) qui défendront d'une quelconque manière (*quoquomodo*) ou même écouteront (*audiebant*) une des 219 sentences[56]. Il va donc du particulier vers le général, en étendant l'ombre de la puissance épiscopale à toutes les personnes, partisanes ou auditeurs de l'erreur[57] : en cela consiste le

determinando vel legendo vel alias dogmatizando talia asserendi ; tum quia quidam sunt manifeste falsi ; tum quia quidam sunt veritatis philosophice devii, tum quia quidam sunt erroribus intolerabilibus proximi, tum quia quidam sunt apertissime iniqui, quia fidei catholice repugnantes» (cité d'après Ehrle, *Gesammelte aufsätze*, p. 18-19). Et l'Université de Prague interdit par les mêmes formules les articles extraits de Wycliff : «Quibus quidem articulis sic lectis, idem D. Waltherus Harrasser rector, scrutatis votis omnium et singulorum magistrorum ibidem praesentium, antedictam universitatem Pragensem repraesentantium, tandem secundum pluralitatem vocum per eandem universitatem conclusum fuit, quod nullus dogmatiset, praedicet vel asserat, publice vel occulte, supradictos articulos dicto domino rectori per dominos Joannem officialem Pragensem et Wenceslaum archidiaconum suprascriptos praesentatos, sub poena praestiti juramenti» (F. Palacký, *Documenta mag. Joannis Hus vitam, doctrinam, causam in Constantiensi concilio actam*, Sumptibus Friderici Tempsky, Praga, 1869, p. 331.) De même voir l'interdiction qui accompagne les articles tirés de Jean de Mirecourt : «Nos Robertus de Bardis, cancellarius Parisiensis, doctor sacrae theologiae, ceterique magistri actu regentes Parisienses in facultate theologiae inhibemus, omnibus bachalariis in theologia, tam legentibus sententias (in) isto anno quam illis qui iam legerunt seu legent etiam in futuro quatenus, nec legendo nec respondendo asserant, dogmatizent, teneant, vel defendant publice vel occulte articulos infra scripto, nec aliquem eorundem, cum ex eisdem sub forma positi sunt aliquos iudicaverimus erroneos, aliquos suspectos ac male sonantes in fide ac etiam in bonis moribus» (W.J. Courtenay, *John of Mirecourt's Condemnation : Its Original Form*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 53 (1986), p. 191). Voir aussi Bianchi, *Students*, p. 108, n. 118.

56. Piché, *La condamnation parisienne*, ici p. 72-74 : «[…] quod nonnulli Parisius studentes in artibus propriae facultatis limites excedentes quosdam manifestos et exsecrabiles errores […] in scolis tractare et disputare praesumunt […]. Ne igitur incauta locutio simplices pertrahat in errorem, nos tam doctorum sacrae Scripturae, quam aliorum prudentium virorum communicato consilio, districte talia et similia fieri prohibemus, et ea totaliter condemnamus, excommunicantes omnes illos, qui dictos errores vel aliquem ex illis dogmatizaverint, aut defendere seu sustinere praesumpserint quoquo modo, necnon et auditores, nisi infra VII dies nobis vel cancellario Parisiensi duxerint revelandum, nihilominus processuri contra eos pro qualitate culpae ad poenas alias, prout ius dictaverit, infligendas».

57. En 1270, Tempier dit : «errores condempnati et excommunicati cum *omnibus*, qui eos docuerint scienter vel asseruerint, a domino Stephano» (CUP I, p. 486, nr. 432). On retrouve la même situation dans la condamnation de Guillaume d'Auvergne : «Hi sunt errores detestabiles contra catholicam veritatem, reperti in quibusdam scriptis ; quos, *quicumque* dogmatizaverit, vel defenderit, a venerabili Patre Willelmo, Parisiensi Episcopo, convocato consilio omnium Magistrorum Theologicae Facultatis tunc Parisius regentium, vinculo anathematis innodatur. Et ideo hos errores summopere cavere debent omnes Professores fidei orthodoxae». Jean Peckham se montre encore plus prévoyant et lance sa condamnation pour l'éternité : «istos igitur octo articulos haereses esse damnatas in se vel in suis similibus et blasphemias firmiter agnoscentes, omnes eorum affirmatores pertinaces publice vel occulte, sub quocunque verborum pallio, excommunicatos esse et anathematizatos denunciamus ; et praecipimus, tam in actibus scholasticis, quam in aliis, ab omnibus arctius evitari sub in-

caractère universaliste de la censure de 1277.

5. Anthologies du savoir, anthologies de la vérité

L'enjeu du travail sur des censures anonymes est de comprendre ce qu'elles sont réellement : des interdictions doctrinales visant l'expression d'une pensée en acte au moment de l'intervention ou des prohibitions institutionnelles voulant modifier un modèle de transmission du savoir[58] ? Les deux options herméneutiques ne s'excluent pas, mais si l'on accepte la première hypothèse, on privilégie l'idée d'une querelle entre les parties impliquées : d'un côté, les théologiens (autoritaires et méprisant la vigueur et l'audace des philosophes) passent pour des véritables bourreaux de la pensée qui, pour atteindre leur but, sont prêts à inventer les thèses mêmes qu'ils interdisent[59] ; de l'autre côté, les artiens, victimes certaines du pouvoir ecclésiastique, veulent, en vain, défendre leur liberté d'expression. Avec un tel scénario, l'historien peut sympathiser avec les uns ou les autres (mais généralement avec les victimes) et voit dans ces censures les pièces d'un important mécanisme d'oppression des philosophes et de la philosophie[60]. En essayant cependant de comprendre la ci-

terminatione anathematis, quod poterunt formidare non immerito, ex certa scientia contrarium facientes» (*Registrum epistolarum fratris Johannis Peckham*, III. 923). De même : «reprobatas [i.e. errores] iterato condemnavit et reprobandas in perpetuum esse decrevit. Et ne forte opiniones ipsae per lapsum temporis a futurorum memoria prae stili penuria seu per oblivionem aliquatenus elabantur, ipsarum tenorem praesenti non piguit interserere memorando» (*Annales monasterii de Oseneia*, p. 298). Et encore : «Opiniones etiam prius per fratrem Robertum de Kyldewerdeby ordinis praefati, praedecessorem nostrum, legitime damnatas et reprobatas, ex adundandi, ex nunc damnamus ac reprobamus per sententiam deffinitivam» (*Annales Prioratus de Dunstaplia*, p. 325).

58. Cette optique dualiste a été déjà notée par L. Bianchi, mais celui-ci ne suit pas la seconde hypothèse de travail. Cf. Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle*, p. 7sq.
59. Cf. A. de Libera, *Penser au Moyen Age*, Seuil, Paris, 1996, p. 122, 202sqq.
60. Cf. Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle*, p. 11 : «Bien que je sympathise avec les victimes plutôt qu'avec les 'censeurs', je m'efforcerai de comprendre le phénomène, sans le déplorer ni le justifier». Cf. Bianchi, *1277 : A Turning Point*, p. 103-104 : «Actually, Tempier was not so much interested in distinguishing philosophy from theology, but in subordinating the one to the other. He refused to consider the plurality of levels of discourse prized by the masters of Arts, ignored their subtle distinctions and their formulae of caution, and often isolated their statements from their contexts. By so doing he distorted their meaning. [...] Finally, Tempier dit not care about the Parisian philosophers' acquired professional and epistemological self-awareness ; he tried to confirm the protectorate of theology on Christian learning, considering the latter as a hierarchic, harmonic, and unitary system. [...] Thus, rather than the beinning of a healthy reaction to Aristotelianism and to its supposed dogmatism, I think Tempier's action should be considered one of the numerous attempts of the ecclesiastical authorities throughout the centuries to counter the natural tendency of rational knowledge toward independence, and simultaneously toward a non-commital religious neutrality» ; Id., *Der Bischof und die Philosophen*, dans K. Flasch, U.R. Jeck (eds), *Das Licht*

tation des thèses erronées comme un élément définitoire dans la transmission du savoir, on privilégie l'hypothèse d'une (re)distribution de la vérité par le contrôle de l'enseignement universitaire[61]. Cela pourrait permettre de considérer dans la même perspective les sanctions dictées par les théologiens contre les théologiens, sanctions qui ne peuvent pas être considérées comme un mécanisme belliqueux dirigé par une fraction institutionnelle contre une autre. Il n'y a aucune raison d'affirmer que la pratique du prélèvement des phrases dites erronées change en fonction des «victimes» : les censeurs manifestent le même manque de «discernement, de respect de personnes et d'équité» envers les théologiens qu'envers les philosophes.

Etienne Tempier ne s'intéresse aucunement aux personnes ou aux textes qui lui servent pour le prélèvement des articles, et cet anonymat recherché protège, en fin de compte, ses sources mais il renforce et étend son autorité dans le futur. Tempier veut régulariser la méthode de la reprise doctrinale et textuelle en interdisant toute réitération des 219 extraits rassemblés sur la liste. De ce point de vue, on peut affirmer que la répétition de plusiers articles est une conséquence du projet épiscopal dont le but est la compilation d'une collection contenant un grand nombre d'expressions à ne pas reprendre[62].

Pour mieux comprendre le mode de composition de cette liste d'erreurs, on peut la comparer à d'autres listes d'extraits (florilèges, listes de consultation etc.)[63]. Le savoir antique et médiéval se développe avec cette pratique intertex-

der vernunft. Die Anfäge der Aufklärung im Mittelalter, C.H. Beck, München, 1997, p. 72sq. Dans la même optique VAN STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*, p. 156 : «Leur (i.e. les théologiens conservateurs) procédure dépourvue de prudence, de discernement, de respect des personnes et d'équité explique amplement pourquoi le maître brabançon a été durement frappé par le décret malgré l'évolution considérable de ses idées au cours des années précédentes».

61. Selon J. Gerson, cette volonté de vérité et ses moyens d'expression ont préservé le droit savoir à l'Université de Paris : «Concilium generale potest damnare propositiones multas cum suis auctoribus, licet habere glossas aliquas vel expositiones vel sensus logicales veros possint. (...) Unde moralis scientia, similiter et theologia suam habet propriam logicam et sensum litteralem aliter quam speculativae scientiae. Haec directio vel lex praeservavit hactenus praeclaram Universitatem Parisiensem a plurimis erroribus dum scholasticos suos semper ad certam regulam fidei loqui jussit et compulit» (*Prosperum iter*, dans *Œuvres complètes* 5, p. 476-477). Sur le texte de Gerson voir BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle*, p. 15, n. 50.

62. Miethke parle à ce propos d'une «Mammutliste» ; MIETHKE, *Papst*, p. 351.

63. Une précision préliminaire s'impose : nous ne voulons pas laisser entendre par ces comparaisons que la commission de Tempier ou d'autres censeurs s'insipire (uniquement) des florilèges ou d'autres listes de consultations et qu'ils ne cherchent pas les propositions dans les sources ; comme nous avons essayé de le montrer jusqu'à présent, la question des sources de la censure ne nous préoccupe pas dans ces pages. Ce que nous voulons montrer est que certaines expressions et thèses retenues par la commission de 1277 étaient déjà notées, discutées ou condamnées quelques années auparavant ou dans la même période ; et que, par conséquent, la pratique de rassembler sur diverses listes, hors contexte, en indiquant ou non

tuelle qui est la citation. Pour la tradition latine classique, il suffit de rappeler le *Liber memorialis* de Lucius Ampelius, écrit à la fin du règne de Marc-Aurèle, un ouvrage qui sert la mémoire et qui n'est pas une collection des choses remarquables (comme les *Memoriales* d'Aule-Gelle)[64]. Pour la tradition grecque, le genre littéraire des aphorismes pour la transmission du savoir remonte à Héraclite et aux sentences d'Hippocrate. Rappelons également la forme des *Maximes Capitales* épicuriennes ou le *Manuel* d'Epictète ; d'ailleurs le terme grec pour ce dernier ouvrage est *Encheiridion* qui signifie, au II^e^ s. av. J.-C., ce qui peut se tenir dans la main, et, entre le II^e^ et le IV^e^ ap. J.-C., le livre ou le rouleau que l'on a toujours sous la main, autrement dit le manuel[65]. Le genre littéraire du «manuel» était très répandu dans l'enseignement hellénistique et impérial, dans toutes les branches et notamment en philosophie. La mémorisation des maximes, des citations plus ou moins longues et même des résumés, était un exercice quotidien de diffusion de la philosophie et en même temps une méthode de perfectionnement spirituel, les séances de mémorisation étant des méditations sur les vérités philosophiques. Sénèque se sert de ce même modèle dans ses lettres à Lucilius[66] : «les lettres de Sénèque à Lucillius révèlent, dans leur suite chronologique, une progression dans la formation de

la source, des propositions considérées problématiques était courante ; et que ces listes sont apparues en Italie ou en France ou ailleurs et qu'elles circulaient dans plusieurs milieux intellectuels et centres universitaires en dehors du contexte institutionnel et philosophique d'où elles provennaient. Cela permet de proposer une hypothèse de travail : la ressemblance doctrinale entre une thèse censurée et la source n'est pas suffisante pour soutenir que la commission de censure s'inspire directement de cette dernière ; en fin de compte la censure est une action autoritaire dans le but de contrôler la transmission d'un savoir qui se fait souvent par ces listes d'extraits variées.

64. L. Ampelius, *Liber Memorialis*, texte établi et trad. par M.-P. Arnaud-Lindet, Les Belles Lettres, Paris, 1993.

65. Pour une histoire de la signification de ce mot et de ses usages voir G. Broccia, *Enchiridion. Per la storia di una denominazione libraria*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1979, notamment p. 34sq. Le compilateur du *Florilegium Angelicum* avoue explicitement que le but de son travail est de donner une collection que l'on puisse toujours avoir sous la main et l'utiliser couramment : «Et hoc multum credidi illi tue singulari excellencie convenire ut semper ad manum habeas unde possis et personis et locis et temporibus aptare sermones» (Cf. R.H. Rouse, M.A. Rouse, *The Florilegium Angelicum : its Origin, Content, and Influence*, dans J.J.G. Alexander, M.T. Gibson (eds), *Medieval Learning and Literature*, Clarendon Press, Oxford, 1976, p. 94). Sur ce sujet voir notamment Ilsetraut et Pierre Hadot, *Apprendre à philosophe dans l'Antiquité. L'enseignement du 'Manuel d'Epictète' et son commentaire néoplatonicien*, Le livre de Poche, Paris, 2004, p. 24 sq. ; I. Hadot, *Arts Libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Vrin, Paris, 2005, p. 457sq. ; Id., *Epicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain*, dans *Actes du VIII^e^ Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Les Belles Lettres, Paris, 1969, p. 347- 354. Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Epictète*, I, *In Ench. Prooem.* 25sqq, trad. I. Hadot, Les Belles Lettres, Paris, 2003, p. 2. Epicure, *Lettres, maximes, sentences*, trad. J.-F. Balaudé, Le livre de Poche, Paris, 1994, p. 151.

66. Selon l'interprétation d'I. Hadot, *Epicure et l'enseignement philosophique*, p. 350sq.

Lucilius, qui part de propositions philosophiques fondamentales, présentées sous forme de sentences, qui passe ensuite à une phase de 'résumés philosophiques', pour aboutir finalement à une période où le disciple accède aux grands traités».

Ces anthologies sont acceptées et même encouragées dans la pratique de l'enseignement, les universités médiévales s'en emparant rapidement ; l'essor de la théologie et du droit canon comme disciplines se fonde sur la production de ces recueils de sentences[67]. Ce sont les collections du type *Sic et non* d'Abélard qui, même si par leur structure et mode de composition restent dépendantes de florilèges patristiques, ont profondément modifié l'approche de la théologie, non seulement en ce qui concerne la forme (les arguments *pro* et *contra* de l'enseignement médiéval universitaire sont tributaires des collections des *auctoritates sic et non*), mais aussi en ce qui concerne l'objet de la réflexion ; c'est à partir de ces recueils que la théologie comme discipline est systématisée selon des thèmes précis[68]. Le recueil le plus important, tant par le choix des citations que par les commentaires respectifs, est la collection des *Sentences* de Pierre Lombard qui descend de toute cette tradition des anthologies d'extraits ; elle a été adopté par les maîtres qui la commentent déjà dans les années 1160 et cette pratique intellectuelle devient par la suite la méthode classique de l'enseignement théologique. Les citations sont transmises de maître à disciple sans que celui-ci se soucie de l'exactitude du prélèvement : l'auto-

67. Voir notamment la première partie du *Florilegium Morale Oxoniense* publié par Ph. Delhaye, *'Florilegium Morale Oxoniense'. Ms. Bodl. 633, Prima pars : Flores philosophorum*, Librairie Giard, Louvain - Lille, 1955. Sur le rapport doctrinal entre les collections des sentences théologiques et juridiques voir N.M. Haring, *The Interaction between Canon Law and Sacramental Theology in the Twelfth Century*, dans S. Kuttner (ed.), *Proceedings of the Fourth International Congress of Medieval Canon Law*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1976, p. 483-493 ; S. Kuttner, *Zur Frage der theologischen Vorlagen Gratians*, dans Id., *Gratian and the Schools of Law 1140-1234*, Variorum Reprints, London, 1983. Abélard cite au début du *Sic et non* les règles de composition que le juriste Bernold de Constance utilise pour la conciliation des canons discordants ; cependant, on n'a pas encore clarifié le rapport qui existe entre les juristes du XII^{e} et le *Sic et non*. Cf. P. Feltrin, *Introduzione. 1. Il sapere giuridico del XII secolo et le sue metodologie*, dans P. Feltrin, M. Rossini (eds), *Verità in questione. Il problema del metodo in diritto e teologia nel XII secolo*, Pierluigi Lubrina, Bergamo, 1992, notamment p. 17-30. Voir aussi O. Weijers, *Queritur utrum. Recherches sur la 'disputatio' dans les universités médiévales*, Brepols, Turnhout, 2009.

68. Sur ce sujet voir M. Rossini, *Introduzione. 2. Teologia e ricerca nel secolo XII*, dans Feltrin, Rossini (eds), *Verità in questione*, p. 31-55 ; voir aussi le travail intéressant de M.L. Colish, *From the Sentence Collection to the Sentence Commentary and the Summa : Parisian School Theology, 1130-1215*, dans J. Hamesse (ed.), *Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les Universités médiévales*, Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve, 9-11 septembre 1993, Brepols, Turnhout, 1995, p. 9-29. Cf. aussi B.C. Bazán, J.F. Wippel, G. Fransen, D. Jacquart (eds), *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les Facultés de théologie, de droit et de médecine*, Brepols, Turnhout, 1985, p. 26sqq.

rité du maître qui transmet est le garant «philologique» de la correspondance avec la source et la renommée du maître renforce l'importance de la citation[69]. C'est une forme de transmission du savoir qui suppose en préalable un travail érudit de collation des citations.

Un développement similaire et simultané (ou légèrement antérieur) à la théologie connaît le droit par le *Décret* de Gratien dont la méthode de composition et d'organisation est tributaire à la tradition des collections juridiques de la fin du XI[e] et du début du XII[e] siècle comme la *Panormie* (1095) d'Yves de Chartres, le *Polycarpus* (1109/1113) ou le *Liber de Misericordia et iustitia* (1093/1121)[70].

La philosophie comme discipline ne connaît pas le même parcours : cela est dû, en partie, aux traductions relativement tardives d'Aristote et de ses commentateurs arabes, mais les anthologies des citations philosophiques (même si elle sont composés notamment selon le cursus de la Faculté des arts[71]) n'ont jamais constitué l'objet des commentaires universitaires ; en philosophie on préfère, selon le modèle grec et arabe, les commentaires sur une seule autorité : Aristote. Un cas particulier est représenté par le *Liber de causis* dont le commentaire devient obligatoire à la Faculté des Arts de Paris et qu'Albert le Grand considérait comme un recueil composé à partir d'Aristote, Avicenne, Algazel et Al-Farabi[72].

69. H.-F. Dondaine fait la démonstration de cette thèse sur quatre groupes de citations dyonisiennes dans son admirable *Les scolastiques citent-ils les pères de première main ?*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 36/2, (1952), p. 231-243 ; à la p. 242sq. : «Les citations et les autorités se transmettent par école, de maître à disciple ou collègue et s'instaure ainsi une tradition que les représentants nouveaux ne songent plus aller vérifier ou renouveler».

70. Cf. S. Kuttner, *On 'Auctoritas' in the Writing of Medieval Canonists : the Vocabulary of Gratian* , dans G. Makdisi, D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine (eds), *La notion d'autorité au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident*, Colloques internationaux de La Napoule, session des 23-26 octobre 1978, PUF, Paris, 1982, p. 363 ; Id., *Graziano : L'uomo e l'opera*, dans *Gratian and the Schools*. Pour un tableau chronologique voir G. Giordanesco, *Auctoritates et Auctores dans les collections canoniques (1050-1140)*, dans M. Zimmermann (ed.), *Auctor & Auctoritas : Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, École des chartes, Paris, 2001, p. 99-129.

71. J. Hamesse, *Les florilèges philosophiques , instruments de travail des intellectuels à la fin du Moyen Age et à la Renaissance*, dans L. Bianchi (ed.), *Filosofia e teologia nel Trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi*, FIDEM - Brepols, Louvain-la-Neuve, 1995, p. 488 : «le 'genre littéraire' des florilèges philosophiques est en grande partie tributaire des programmes d'enseignement, ce qui explique qu'Aristote s'y taille la part du lion».

72. Albert le Grand, *De causis et processu universitatis a prima causa*, in *Opera omnia* 17.2, Aschendorf, Münster, 1993, p. 59, l. 9-15 – 61, l. 65-68 : «Accipiemus igitur ab antiquis, quaecumque bene dicta sunt ab ipsis, quae ante nos David Iudaeus quidam ex dictis Aristotelis, Avicennae, Algazelis et Alfarabii congregavit, per modum theorematum ordinans ea quorum commentum ipsemet adhibuit, sicut et Euclides in Geometricis fecisse videtur. (…) David

On ne peut pas comprendre le propre du savoir médiéval si l'on néglige l'immense littérature des florilèges, des anthologies de citations commentées et des listes de consultations. Chacun de ces recueils a, bien évidemment, des buts et statuts juridiques différents, des compositions et matières distincts, mais ils ont en commun la même approche d'un savoir développé grâce à des phrases solitaires, extraites de leur contextes et porteuses d'un savoir accepté, rejeté ou qui nécessite la consultation d'une autorité ; de ce point de vue, on peut comparer les listes d'erreurs avec d'autres recueils. Faisant abstraction du cadre institutionnel de leur propagation et de leur fonction juridique (excommunication, expulsion d'un cadre institutionnel etc.), les florilèges universitaires et les listes d'erreurs ont des aspects complémentaires qui méritent une attention particulière. Le florilège est un ouvrage qui augmente et se transforme continuellement en fonction de son usage et de sa circulation ; il est un livre de couches qui ne cessent de se superposer : plus on l'utilise, plus il devient actuel par augmentation. Les *Auctoritates Aristotelis*, par exemple, le florilège universitaire le plus répandu à partir de la seconde moitié du XIII^e^ siècle, a une partie dédiée exclusivement aux auteurs classiques (Boèce, Sénèque etc.) qui est conservée très probablement d'une variante archétypale[73]. Le florilège s'adapte aux buts qu'on lui assigne dans diverses périodes et dans diverses institutions, et doit avant tout suivre les et s'adapter aux changements intellectuels et institutionnels[74]. Le Pape Jean XXII demande la composition d'un florilège de la *Summa theologica* de Thomas d'Aquin pour se familiariser avec ses positions sur la vision béatifique[75]. Et qu'est-ce que commande le Pape Jean XXI à Tempier si ce n'est un recueil d'erreurs de l'Université de Paris ?

autem, sicut iam ante diximus, hunc librum collegit ex quadam Aristotelis epistula, quam de principio universi esse composuit, multa adiungens de dictis Avicennae et Alfarabii sumpta».

73. Cf. J. Hamesse, *Les instruments de travail philosophiques médiévaux. Témoins de la réception d'Aristote*, dans *Early Science and Medicine*, VIII/4 (2003), p. 379.

74. Cf. Ead., *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Etude historique et édition critique*, Béatrice-Nauwelaerts, Louvain - Paris, 1974, p. 17 : «nous nous trouvons en présence d'un texte qui n'a cessé d'être remanié au cours de la transmission. Ce fait n'est pas étonnant, si l'on songe que cette anthologie constituait un instrument de travail à l'usage de ceux qui désiraient s'initier à la philosophie aristotélicienne. Il est normal que les différents utilisateurs ne se soient pas intéressés à toutes les œuvres d'Aristote, mais qu'ils se soient livrés plus particulièrement à l'étude de l'un ou l'autre traité. C'est ainsi qu'ils auraient remanié certaines parties du florilège tout en n'approfondissant pas les autres matières». Cf. Hamesse, *Les florilèges philosophiques*, p. 498sq. Voir aussi J. De Ghellinck, *Patristique et argument de tradition au bas moyen âge*, dans A. Lang, J. Lechner, M. Schmaus (eds), *Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet*, Aschendorf, Münster, 1935, p. 422-425.

75. Sur l'usage que les papes font des florilèges, voir F. Ehrle, *Historia bibliothece Romanorum Pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis*, I, Typis Polyglottis Vaticanis, Roma, 1890, p. 180. Petrarca, *Rerum memorandarum libri*, Sansoni, Firenze, 1943, p. 102 sur le goût de Jean XXII pour les florilèges. A. Maier, *Annotazioni autografe di Giovanni XXII in codici*

Le florilège est un livre vivant chaque fois le destin intellectuel de ses compilateurs successifs ; un livre sans auteur[76], et pourtant de plusieurs auteurs, conçu par des participants à une même écriture qui augmente en fonction des rythmes intellectuels dont il est le précieux témoin. Copié constamment, ce florilège universitaire, les *Auctoritates*, ne connaît une forme figée qu'après la (re)découverte européenne de l'imprimerie ; son édition moderne reprend la variante des incunables, façonnée par Jean de la Fontaine, mais Bonaventure et Alexandre de Halès le connaissaient et l'utilisaient dans une forme primitive[77]. Les quelques variantes manuscrites que nous avons pu consulter s'éloignent

vaticani, dans Id., *Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*, II, A. Paravicini Bagliani (ed.), Storia e Letteratura, Roma, 1967, p. 87-88 ; R.W. Southern, *The Changing Role of Universities in Medieval Europe*, dans *Historical Research*, LX (1987), p. 134-136. J. Hamesse, *Les instruments de travail utilisés par Jean XXII et Clément VI, témoins de leurs intérêts scientifiques*, dans A. Beccarisi, R. Imbach, P. Porro (eds), *Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittealterlichen Forschung. Loris Sturlese zum 60. Geburstag gewidmet*, F. Meiner, Hamburg, 2008, p. 333-347.

76. Voici ce l'on peut lire dans le prologue d'un florilège : «optemerare volens, paginas quasque scrutans, sententiam repperiens fulgentem, sicuti inuentam quis margaritam aut gemmam, ita auidius collegi. Quemadmodum guttae multae fontem efficiunt, sic de diversorum uoluminibus congregans testimonia, hunc libellum condere temptaui. (…) Quod qui legere uult laborem sibi amputat, ne per ceteras paginas iterandum lassescat, hoc habentur quod reperiri desiderat. Sed ne id opus, quasi sine auctore, putetur apocryphum, unicuique sententiae per singula proprium scripsi auctorem» ; cité d'après H.M. Rochais, *Contribution à l'histoire des florilèges ascétiques du haut Moyen Age latin. Le 'Liber scintillarum'*, dans *Revue bénédictine* 63 (1953), p. 262. Dans le prologue du *Liber florum* on lit : «quem si quis quia proprio carent auctoris nomine apocriphi nota presumpserit infamare, attendat quia tot eum auctores faciunt quot quibus componitur sententias ibi propunt». R.W. Hunt, *Liber florum : A Twelfth-Century Theological Florilegium*, dans *Sapientiae doctrina. Mélanges de théologie et de littérature médiévales offerts à Dom Hildebrand Bascour OSB*, dans *Recherche de théologie ancienne et médiévale*, n° spécial 1, 1980, p. 137-147. Cf. M.A. Rouse, R.H. Rouse, *Florilegia of Patristic Texts*, dans *Les genres littéraires*, p. 172. Dans les prologues de plusieurs florilèges classiques le compilateur déclare explicitement que toutes les phrases qui se trouvent dans l'ouvrage ne lui sont pas propres : «quicumque autem has defloratiunculas legere vel forte scribere voluerit, sciat in hiis nec unum de meo haberi peryodum» (*Florilegium Duacense*, cité d'après B.M. Olsen, *Les florilèges d'auteurs classiques*, dans *Les genres littéraires*, p. 152). Sur ce qu'est la *compilatio* comme genre littéraire et son rôle dans la transmission du savoir au Moyen Age voir M.-D. Chenu, *Studi di lessicografia filosofica medievale*, a cura di G. Spinosa, Olschki, Firenze, 2001, p. 57-68 ; A.J. Minnis, *Late-Medieval Discussion of Compilatio and the Rôle of the Compilator*, dans *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 101.3 (1979), p. 385-421 ; Ead., *Nolens auctor sed compilator reputari ; the late-medieval discourse of compilaiton*, dans M. Chazan, G. Dahan, (eds), *La méthode critique au Moyen Age*, Brepols, Turnhout, 2006, p. 47-63 ; N. Hathaway, *Compilatio : From Plagiarism to Compiling*, dans *Viator* 20 (1989), p. 19-44 ; M.B. Parkes, *The Influence of the Concepts of Ordinatio and Compilatio on the Development of the Book*, dans Alexander, Gibson (eds), *Medieval Learning and Literature*, p. 115-141 ; B. Guenée, *Lo storico e la compilazione nel XIII secolo*, dans C. Leonardi, G. Orlandi (eds), *Aspetti della letteratura latina nel secolo XIII*, La Nuova Italia, Perugia - Firenze, 1983, p. 57-76.

77. Sur la datation et la forme finale de ce florilège voir Hamesse, *Les florilèges philosophiques*,

de la version incunable (= de l'édition moderne) non seulement par l'organisation de l'ensemble, mais aussi par les citations retenues. Dans certains manuscrits le prologue, particulièrement intéressant pour une étude sur la division médiévale des sciences, est copié avant la série d'extraits et s'en distingue même par la mise en page (comme dans BnF, ms. lat. 16635, f. 54ra-55ra, qui semble être le plus ancien témoin manuscrit), tandis que dans d'autres manuscrits il se trouve à la fin de l'anthologie sans aucune démarcation par rapport aux extraits qui le précède (dans BnF, ms. lat. 14722, f. 270vb-278va[78]). En plus, tous les manuscrits ne contiennent pas l'intégralité des citations que l'on trouve dans l'incunable (la section consacrée à la *Métaphysique* est absente dans BnF, ms. lat. 16635, mais présente dans BnF, ms. lat. 14722 et BnF, ms. lat. 6648). D'autres manuscrits contiennent des florilèges philosophiques du même type que les *Auctoritates*, mais ils ont d'autres extraits et parfois d'autres autorités[79].

Dans la transmission des listes d'erreurs, on peut observer certaines similitudes avec les florilèges : les propositions de la liste de consultation envoyée par Gilles de Lessines à Albert le Grand ressemblent beaucoup avec plusieurs sentences de la liste donnée Tempier en 1270 et avec d'autres de la liste de 1277 ; thématiquement, des rapprochement sont possibles entre les *Errores philosophorum* de (Ps. ?) Gilles de Rome, la liste de 1277 et la liste de consultation de

p. 495 ; Ead., *Johannes de Fonte, compilateur des 'Parvi flores'. Le témoignage de plusieurs manuscrits conservés à la Bibliothèque Vaticane*, dans *Archivum Franciscanum Historicum*, 88 (1995), p. 515-531. Sur l'usage qu'en fait Bonaventure et Alexandre de Halès, voir Hamesse, *Auctoritates*, p. 13 ; Ead., *Les florilèges philosophiques*, p. 492. Voir également les nombreuses différences entre les divers manuscrits signalées par Hamesse, *Auctoritates*, p. 35-38. J.G. Bougerol postule qu'une variante primitive du florilège existe déjà en 1250 et que Bonaventure s'en sert à plusieurs reprises pour citer Aristote. Cf. J.G. Bougerol, *Dossier pour l'étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 40 (1973), p. 151, n. 42 et sqq. ; pour l'usage qu'en fait Alexandre de Halès, voir p. 162sq.

78. Nous corrigeons ici les renseignements donnés par Hamesse, *Auctoritates*, p. 31 qui situe le florilège aux f. 201-225 ; en réalité il se lit aux f. 245-278.

79. Cette ressemblance expliquerait les confusions dans l'inventaire des manuscrits dressé par J. Hamesse. Nous corrigeons ses indications comme suit : le ms. Paris lat. 6753 a un florilège qui commence par «Incipiunt Auctoritates Aristotelis, Boethiis et primo supra Porfirium» ; c'est une compilation où l'on trouve des phrases et des autorités différentes que dans les *Auctoritates* ; par exemple, au f. 20r on lit des citations provenant de «Tholomeus, Tholomeus, Tholomeus» (*sic*) ; au f. 21r, pour la *Physique*, on trouve des extraits d'Avicenne ; au f. 21r on lit «Algasel, Algasel, Algasel libro *De anima* » (*sic*) ; des extraits du *De sensu et sensato* se lisent au f. 23r «Thomas in isto libro Commentator». Le ms. Paris lat. 14704 qui transmet plusieurs ouvrages de Barthélemy de Bruges, contient un autre recueil qui a en plus par rapport aux *Auctoritates* des extraits du *De partibus animalium* (f. 69r) ; notons qu'il ne se lit pas aux f. 75-134, comme indique J. Hamesse, mais aux f. 51-92 (nouvelle numérotation, 74-121 ancienne numérotation). Hamesse, *Auctoritates*, p. 31 ; Ead., *Les manuscrits des 'Parvi flores'. Une nouvelle liste de témoins*, dans *Scriptorium*, 48/2 (1994), p. 299-332.

Jean de Verceil ; toutes sont, enfin, intégrées avec les listes de Robert Kilwardby de 1277 et celle de Guillaume d'Auxerre de 1241 dans la grande *Collectio errorum*[80]. Les anthologies de citations favorisent l'accès à un savoir par le biais des autorités, tandis que les listes d'erreurs restreignent ou empêchent l'accès à un savoir jugé faux et donc à certaines autorités bannies. Les listes de censure sont des recueils de citations bannies qui impriment une direction dans la quête de la vérité sans cependant imposer cette vérité. Cette différence permet une autre comparaison entre les florilèges (universitaires) et les listes d'erreurs : les premières retiennent et propagent ce qui n'a pas (encore) été prohibé[81], les secondes ce qui est prohibé. Les florilèges et les listes d'erreurs remplissent essentiellement le même rôle : ils sont des archives des citations qui, dans des conditions historiques et institutionnelles déterminées, définissent et règlent, comme des guides de la pensée droite, ce qui est de l'ordre de la vérité.

Les florilèges, comme les listes d'erreurs ou les listes de consultation, déterminent l'accès au savoir par la méthode des phrases recueillies selon la même technique du prélèvement. Pourquoi, d'ailleurs, supposer que les censeurs auraient pratiqué une autre technique de prélèvement, plus fidèle aux sources, que ne le font normalement les compilateurs des (autres) anthologies de citations[82] ? L'intérêt des compilateurs (censeurs ou non) n'est pas de garder la forme initiale de l'expression, souvent lourde et incompréhensible, mais de

80. Voir aussi W. Courtenay, *The Preservation and Dissemination of Academic Condemnations at the University of Paris in the Middle Ages*, dans B. Bazán, E. Andújar, L. Sbrocchi (eds), *Les Philosophies morales et politiques au Moyen Age/Moral and Political Philosophies in the Middle Ages. Proceedings of the 9th Internat. Congr. of Medieval Phil., Ottawa, 1992*, Legas, New York - Ottawa - Toronto, 1995, vol. III, p. 1659-1667 ; Miethke, *Papst*, p. 346.

81. J. Hamesse, *Les florilèges philosophiques*, p. 482 : les florilèges «offraient l'avantage de ne pas présenter de passages susceptibles d'être hérétiques et cet argument constitue à coup sûr une des raisons de leur succès». B. Munk Olsen, *Les classiques latins dans les florilèges médiévaux antérieurs au XIII^e siècle*, dans *Revue d'histoire des textes* 9 (1979), p. 452 : «La compilation de la plupart des florilèges n'a pas dû présenter des difficultés techniques insurmontables : il a suffit de démarquer les textes retenus en choisissant les passages les plus dignes d'intérêt et en évitant, comme la peste, les parties susceptibles de corrompre la morale ou la foi du lecteur». Id., *Les florilèges d'auteurs classiques*, dans *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation*, Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, 1982, p. 158.

82. P. Hadot avait déjà souligné cet aspect : «Les écrivains antiques, lorsqu'ils rapportent la doctrine de tel ou tel philosophe, ne réexposent pas à leur manière, à la place de ce philosophe, le contenu de sa pensée, comme nous le faisions de nos jours, mais ils citaient des formules de l'auteur, qu'ils considèrent comme littérales, mais qui sont presque toujours isolées de leur contexte. Ils les reproduisent, soit pour les tirer dans le sens de la démonstration qu'ils sont en train de faire, soit au contraire pour les réfuter en en déduisant des conséquences totalement étrangères à l'intention de leur auteur. On retrouvera la même démarche dans les condamnations du Saint Office, extrayant de l'œuvre de Jansénius, par exemple, des propositions considérées comme hérétiques, ce qui peut donner lieu à des discussions sans fin, soit sur la lettre soit sur le sens des citations en question» (P. Hadot, *La conception plotinienne*

noter une formule proche du sens, mais surtout limpide pour les rendre utiles, consultables et accessibles. Gerson théorise ces aspects et souligne même la nécessité de reconnaître rapidement l'erreur, que les listes soient à la portée de tous[83].

Si l'on prend l'exemple des compilateurs censeurs, la liste des propositions interdites en 1270 est un exemple éloquent : les propositions sont brèves, sans formulations compliquées, avec des structures symétriques (prop. 13 : *Quod Deus non potest dare immortalitatem vel incorruptibilitatem rei mortali vel corruptibili*), et selon des figures de style : par exemple, le polyptote (prop. 7 : *Quod anima, que est forma hominis, secundum quod homo corrumpitur corrupto corpore*). La liste de 1277 présente une situation semblable[84], les sentences qui s'y trouvent ont (1) des formes simples, facilement compréhensibles, brèves ou composées selon des figures de style qui favorisent la compréhension et qui représentent ca. 64% de la liste[85] ; (2) des formes simples accompagnées

de l'identité entre l'intellect et son objet. Plotin et le De anima d'Aristote, dans G. Romeyer Dherbey, Ch. Viano (eds), *Corps et âme. Sur le 'De anima' d'Aristote*, Vrin, Paris, 1996, p. 367-376).

83. J. Gerson, *Œuvres complètes*, II, p. 28 : «Item forte pro omnibus praeteritis scandalosis dogmatizationibus, ad providendum de futuris sufficeret quod in una schedula poneretur ; quae schedula publicaretur per scholas, dicendo quod tales doctrinae non placent magistris, et quod deinceps cessent omnes a talibus et similibus. Et nisi facultas hoc faciat aut aliquid simile, forsan incumbet concellario per aliquem talem modum providere».

84. On pourrait nous objecter que «l'évolution de Tempier est à ce propos révélatrice. Si en 1270 il s'était contenté d'énumérer, sous une forme abstraite et schématique, les 'erreurs' dont l'enseignement était interdit, la faillite de cette intervention l'amena en 1277 à se tenir au plus près des sources : les articles de ce que l'on appelle le syllabus du 7 mars 1277 sont en effet des propositions plus longues et complexes, qui représentent de véritables citations (bien que souvent déformées) de la littérature philosophique de cette période, ou au moins illustrent la doctrine réprouvée au moyen de l'une de ses incarnations particulières» (Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle*, p. 37 ; la même idée dans Id., *Guglielmo di Baglione, Tommaso d'Aquino e la condanna del 1270*, dans *Rivista di storia della filosofia*, 39 (1984), p. 515-516). Il serait plus juste de parler d'une importante différence entre les propositions d'une liste et de l'autre parce que ce n'est pas la même commission qui agit en 1270 (si jamais il y avait eu une commission) et en 1277. Il n'y aucune raison de supposer que la commission de 1277 aurait tiré des leçons d'une «faillite» antérieure et qu'elle aurait agit d'une manière plus systématique, plus «philologique» en lisant plus attentivement les sources et en se tenant à la lettre du texte ; il faudrait, dans ce cas, prouver que Tempier établit les règles de travail de la commission (comment lire, comment copier les phrases etc.). Mais il reste ensuite un problème : comment expliquer qu'il existe de si nombreux écarts doctrinaux et textuels ?

85. Ce sont les articles portant, selon la numérotation du CUP, les numéros : 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 15, 16, 17, 19, 20, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 93, 94, 96, 98, 103, 104, 106, 107, 109, 113, 114, 116, 118, 120, 121, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 135, 136, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 148, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 159, 160, 161, 162, 165, 168, 169, 170, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 189, 192, 193, 198, 199, 200, 201, 202, 205, 212, 214, 215, 218.

d'un commentaire qui représentent 14,6% de la liste[86] ; sans les commentaires que la commission ajoute, ces propositions peuvent être considérées dans le groupe précédent (à l'exception, probablement, des prop. 122, 124 et 207 que l'on rattache au troisième groupe), ce qui augmente le pourcentage des sentences ayant des structures simples à ca. 78% ; (3) des formes très complexes et qui, assez souvent, proviennent littéralement des textes des artiens parisiens ; ceux-ci représentent ca. 22% (si l'on ajoute les articles 122, 124 et 207 du deuxième groupe)[87]. Avec ca. 78% des sentences relativement limpides et ayant des formulations simples (ou simplifiées), le but recherché est de rendre utile cette *Mammutliste* ; elle présente l'erreur dans des formulations relativement simples qui ne tiennent pas compte des nuances et des détails d'expression. Une liste de censure où les erreurs sont énumérées dans des sentences ayant des formulations longues et embrouillées manque son but qui consiste à identifier facilement l'erreur, avec ou sans liste à l'appui ; cela est d'autant plus manifeste si la liste de censure n'indique ni l'auteur ni la source de l'erreur et aucune comparaison en vue d'une ultérieure clarification n'est possible.

On remarquera dans les deux premiers groupes de notre division, des constructions verbales fondées sur des symétries (du type : sensible/intelligible, matière/forme, acte/puissance, cause inférieure/cause supérieure, âme/corps etc.) ; des anaphores (répétition d'un même mot au début de plusieurs membres d'une phrase afin de renforcer l'idée exprimée ou d'opérer une symétrie ; par exemple, n° 87 : «quod mundus est aeternus ... et quod tempus est aeternum»...) ; des répétitions (n° 116 : «ad corrumptione corporis corrumpitur») ; des oppositions (n° 134 : «quando recedit ab animali, adhuc remanet animal» ; 125 : «operatio intellectus non uniti copulatur corpori»), et ainsi de suite. Toutes ces sentences ont des structures plutôt soignées que l'on ne doit pas ignorer ou considérer comme le fruit du hasard. Les propositions du troisième groupe sont complexes, leur compréhension est plus difficile et elles ne présentent pas la même construction que les autres. Cependant, des sentences longues se trouvent aussi dans les *Auctoritates Aristotelis*, toujours dans un pourcentage assez réduit[88].

86. Il s'agit des articles : 18, 21, 47, 53, 60, 68, 95, 119, 122, 124, 130, 134, 147, 149, 151, 164, 171, 178, 187, 190, 191, 194, 204, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 216, 217, 219.

87. Les sentences : 1, 6, 13, 14, 24, 31, 42, 46, 54, 70, 71, 72, 78, 80, 89, 91, 92, 97, 99, 100, 101, 102, 105, 108, 110, 111, 112, 115, 117, 123, 125, 137, 138, 139, 145, 157, 158, 163, 166, 167, 186, 188, 195, 196, 197, 203, 206.

88. En voici seulement deux exemples : *Auctoritates Aristotelis super De anima* III, n° 114 (p. 183) : «Formae substantiales aequivocae esse in subiecto dicuntur, quia subjectum formae substantialis est ens in potentia quod non est in actu, nisi per formam, sed subjectum accidentis est aliquod existens in actu, scilicet compositum ex materia et forma. Unde habemus quod omne quod advenit enti in actu est accidens. Compositum ex forma et materia non

L'exactitude des citations n'est ni la condition ni le but de la composition des listes d'extraits[89]. Les florilèges universitaires, par exemple, sont des instruments de travail économiques adressés notamment aux étudiants pauvres, des recueils que l'on lisait à haute voix dans des séances publiques[90] ; les phrases sont généralement courtes, avec des formules claires et un vocabulaire relativement simplifié. Pour les citations attribuées à Aristote ou Averroès on préfère souvent les phrases provenant des textes de Thomas d'Aquin (un simple coup d'oeil aux sources indiquées dans l'édition des *Auctoritates* est suffisant pour s'en apercevoir) parce que son latin et ses gloses limpides permettent un accès plus rapide à la doctrine que les structures tordues des traductions de Michel Scot ou Guillaume de Moerbecke[91]. Parfois les extraits sont accompagnés

dicitur, nisi quia forma est una». *Ibid.*, n° 118 (p. 184) : «Sollicitudo divina cum non potuit facere unum individuum numero semper permanere, miserta est ei dando sibi virtutem per quam semper potest permanere idem in specie».

89. Vincent de Beauvais explique magistralement la technique du prélèvement : «Id autem in hoc opere vereor quorundam legentium animos refragari, quod nonnullos Aristotilis flosculos precipueque ex libris eiusdem physicis ac methaphysicis, quos nequaquam ego ipse excerpseram, sed a quibusdam fratribus excerpta susceperam, non eodem penitus verborum scemate, quo in originalibus suis iacent, sed ordine plerumque transposito, nonnunquam mutata paululum ipsorum verborum forma, manente tamen actoris sententia, prout ipsa vel prolixitatis abbreviande, vel multitudinis in unum colligende, vel etiam obscuritatis explanande necessitas exigebat, per diversa capitula inserui». Vincent de Beauvais, *Libellus totius operis apologeticus*, dans S. Lusignan, *Préface au 'Speculum maius' de Vincent de Beauvais : réfraction et diffraction*, Bellarmin - Vrin, Montréal - Paris, 1979, p. 131. Robertus Anglicus donne les mêmes raisons, en commentant les *Introductiones* de Pierre d'Espagne : «Verum quia in libris Aristotelis est dyalectica tradita difficiliter, ideo racione intelligencie amplioris studuerunt diversi auctores temporis retromissis 'sic' quosdam libros seu tractatus introductores in arte huiusmodi compilare, quibus cognitis sciencia Aristotelis limpidius elucescat» (Vat. Lat. 3049, f. 2rb, cité d'après J.A. Weisheipl, *Developments in the Arts Curriculum at Oxford in the Early Fourteenth Century*, dans *Mediaeval Studies*, 28 (1966), p. 155). Dans un florilège de 1130, le *Liber florum*, le compilateur dit explicitement : «Nullam enim omnino sententiam ex meo sensu protuli, sed aliorum sensum attendens eorum sententias continuando quanta potui brevitate coherere feci» (Cf. Hunt, *Liber florum*, p. 137-147). Vincent de Beauvais s'attaque à la mauvaise qualité de certains florilèges qui ne respectent pas le sens de la citation ou qui altèrent la forme (Cf. Hamesse, *Auctoritates*, p. 10 et 24-25).

90. Hamesse, *Les florilèges philosophiques*, p. 492. Cf. aussi Hamesse, *Auctoritates*, p. 24. B. Munk Olsen signale que déjà au milieu du IX^{e} siècle Loup de Ferrières dictait pendant ses cours des extraits de Suétone et de Valère-Maxime. Cf. aussi B. Munk Olsen, *Les florilèges d'auteurs classiques*, dans *Les genres littéraires*, p. 160sq.

91. Par exemple, l'expression «causa et effectus debent esse proportionata» est attribuée dans les *Auctoritates* au livre V de la *Métaphysique* d'Averroès, mais provient en réalité du commentaire à la *Physique* de Thomas d'Aquin (II, l. 6, n. 197). Ou encore le cas du *De arte poetica*, décrit par J. Hamesse (*Auctoritates*, p. 22). Voir aussi le cas du *De sensu et sensato* où Alexandre d'Aphrodise est cité d'après Albert et d'après Averroès (cf. Hamesse, *Auctoritates*, p. 21). L'explicit des *Auctoritates* (p. 334) indique clairement : «Quorum dicta jam fascicullariter recitata tenaci memoriae sunt recommendanda». Dans le prologue du *Florilegium Angelicum* on lit : «clausule breves sunt et verbis memorabilibus insignite». R.H. Rouse, M.A. Rouse, *The*

de brèves remarques, comme dans le cas des œuvres logiques où des phrases (anonymes) expliquent la pensée d'Aristote[92] ; dans la liste de 1277, plusieurs articles ont également des explications : «error, quia ...». L'intérêt de tous les compilateurs (et des utilisateurs de ces anthologies) est de se tenir proche de la pensée, non de la forme ; leur souci n'était pas philologique, mais doctrinal. Un argument ou une démonstration sont ainsi réduits à une simple sentence qui néglige, évidemment, toutes les nuances et les subtilités d'expression[93]. Un recueil d'extraits est une œuvre composite où les citations puisées directement aux textes sources côtoient les citations par intermédiaire : tout cela conditionne, bien évidemment, la connaissance véritable des textes et l'enseignement des disciplines[94].

Florilegium Angelicum : its Origin, Content, and Influence, dans Alexander, Gibson (eds), *Medieval Learning and Literature*, p. 94. P. Bermon discute les cas intéressants où Grégoire de Rimini préfère le texte d'Averroès à celui de Thomas et même à celui d'Aristote parce qu'il le trouve plus clair. Cf. P. Bermon, *Evaluations de la philosophie d'Aristote par un théologien du XV^e^ siècle : Grégoire de Rimini († 1358)*, dans Chazan, Dahan (eds), *La méthode critique au Moyen Age*, p. 197-219.

92. Hamesse, *Auctoritates*, p. 24 : «on lit souvent, après une citation d'Aristote, une phrase qui explique la pensée du Stagirite. Il ne nous a pas été possible d'identifier l'auteur ou les auteurs de ces explications introduites en général par *scilicet*, *id est*, *ex quo habetur*, *unde…*».

93. Vincent de Beauvais atteste également, dans le prologue de son *Speculum Maius*, que l'on fabriquait des florilèges où l'on associait des extraits à des autorités sans la contrainte de la fidélité ou de la rigueur : «Ad id ipsum quoque provocavit me plurimum falsitas vel ambiguitas quaternorum, in quibus auctoritates sanctorum adeo plerumque mendaciter scriptoribus vel notariis intitulabantur aut scribebantur, ut que sententia cuius auctoris esset, omnino nesciretur, dum verbi gratia quod Augustini vel Iheronimi vel Crisostomi forsitan erat, ascribebatur Ambrosio vel Gregorio aut Ysodoro vel econverso, aut verborum aliqua parte dempta vel addita vel mutata sensus actoris corrumpebatur. Sic et de dictis philosophorum aut poetarum, sic et de narrationibus historicum fiebat, dum vel unius nomen pro alio sumebatur vel dictorum veritas similiter evertebatur». Vincent de Beauvais, *Libellus totius operis apologeticus*, dans S. Lusignan, *Préface* au *Speculum maius*, p. 115sq.

94. J. Hamesse affirme que dès le XIV^e^ siècle «on peut montrer qu'à la Faculté des Arts, ils (i.e. les florilèges) deviennent les manuels d'introduction à la philosophie et qu'ils ont tendance à remplacer le texte original pendant les cours. Ce n'est plus l'œuvre d'Aristote qui est expliquée et commentée, mais bien ces florilèges ne présentant qu'un sommaire parfois très pauvre de la philosophie du Stagirite. En effet, les citations qu'ils rassemblent se trouvent toujours hors de leur contexte. Elles ont été extraites par des compilateurs dont le niveau scientifique n'était pas toujours de première valeur. On comprend donc immédiatement que leur utilisation comme texte de cours ne peut aller que vers un appauvrissement de la formation philosophique» (J. Hamesse, *Le rôle joué par divers ordres religieux dans la composition des florilèges d'Aristote*, dans F. Domínguez, R. Imbach, Th. Pindl, P. Walter (eds), *Aristotelica et Lulliana Charles H. Lohr magistro doctissimo septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, Abbatia S. Petri, Steenbrugge - Haga, 1995, p. 306). Le titre des *Auctoritates* dans le manuscrit de Münich, Bayerischen Staatsbibliothek, lat. 2971, est : «Puncta principalia ex libris Aristotelis (de caelo et mundo, meteorologicorum, physicorum, de anima, de primis logicalibus etc.) quae *pro gradu baccalaureatus et magisterii in universitate Coloniensi* quaerit solent in temptamine et examine in rubea camera» (cité d'après Hamesse, *Les florilèges phi-*

Bien qu'infidèles à la lettre du texte source, et certainement superficiels par rapport à la teneur doctrinale, ces instruments de travail mériteraient plus d'attention qu'on ne leur accorde habituellement. Loin d'être une littérature secondaire, le texte de seconde main que ces anthologies propagent a une place essentielle dans la transmission médiévale du savoir et font de la citation plus qu'un simple ornement littéraire. Dans ces anthologies, le choix des autorités et des citations est un geste philosophique et institutionnel qui traduit la personnalité du compilateur, son savoir, ses intentions et le contexte historique et culturel.

Il faut savoir identifier la fausseté pour la dénoncer et la combattre, et une grande liste d'erreurs comme le *syllabus* de 1277 nécessite des moyens d'accès immédiat à chacune des sentences ; les médiévaux ont imaginé des *tabula* alphabétiques et des classements thématiques. Le *syllabus* circule déjà avant août 1279 sous la forme structurée par chapitres thématiques que l'on trouve dans la *Collectio errorum*[95]. Parfois, ces moyens d'indexation ne recouvrent pas l'intégralité du *syllabus* et la même sentence peut être classée dans plusieurs rubriques.

losophiques, p. 185, n. 12). Le prologue des *Auctoritates Aristotelis* annonce : «incipit prologus compendii auctoritatum Philosophi et quorundam aliorum pro usu introductionis thematum ipsorum *praedicatorum* ad populum simul ac *in artibus studere* volentium». Dans une très intéressante note, H. Denifle et E. Châtelain mettent en relation l'essor du nominalisme et la stérilité que la théologie avait acquis à la suite de l'usage exagéré des collections des citations : «Jamdiu theologi, paucis exceptis, fontem egregium theologiae neglexerant, Patrum ecclesiae studium. Revera catalogi manuscriptorum illius tempestatis non continent apographa operum sanctorum Patrum, nisi brevium tractatuum, generatim de vita spirituali agentium ; si quid adhuc de Patribus noverant, id ex anterioribus theologicis operibus hauserant vel ex Collectaneis per alphabetum digestis, ubi sententiae Patrum collectae erant. Una ex antiquis institutis superfluit ratio scholastica. Sic theologia sterilis evasit ac sterilior quam unquam, Nominalismo in philosophia dominante» (CUP III, p. IX). Rappelons que l'évêque Tempier tonne (dans le prologue au *syllabus* de 1277) contre le mauvais usage des philosophes païens (*errores predictos gentilium scripturis muniant*). Cf. Hamesse, *Auctoritates*, p. 10 : «il est certain que la plupart des étudiants et même des maîtres se sont bornés à exploiter ces recueils lorsqu'ils désiraient se livrer à l'étude d'un problème déterminé. Et lorsque, dans leurs écrits, les auteurs médiévaux accumulaient de très nombreuses citations, la plupart d'entre eux les puisaient dans les recueils établis à cet effet et ne lisaient pas les œuvres des auteurs qu'ils citaient ». Ead., *Les florilèges philosophiques*, p. 481. Une étude intéressante et peu connue de Th. Falmagne, *Les cisterciens et les nouvelles formes d'organisation des florilèges aux XII^e^ et XIII^e^ siècles*, 104p., peut se lire sur internet à l'adresse : http ://documents.irevues.inist.fr/bitstream/2042/17049/1/ALMA_1997_55_73.pdf. Voir aussi Cf. D.A. Callus, *Introduction of Aristotelian Learning to Oxford*, dans *Proceedings of the British Academy* 19 (1943), p. 275. Cf. P.O. Lewry, *Thirteenth-Century Examination Compendia from the Faculty of Arts*, dans *Les genres littéraires*, p. 101sq.

95. Guillaume de la Mare, avant août 1279, utilise dans son *Correctorium* le syllabus sous la forme thématique transmise par la *Collectio errorum*. Cf. R. Hissette, *Une Tabula super articulis Parisiensis*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 52 (1985), p. 171-172.

Une de ces *Tabula* répartit les erreurs selon des mots-clefs et la manière de les cataloguer est parfois étonnante[96]. On trouve, par exemple, à la rubrique *Anima* la sous-catégorie *Utrum omnes sunt equales* où l'on cite les propositions 124, 180[97] et 191 ; or, les articles 124 et 180(187) sont effectivement proches de ce thème[98], mais l'article 191 traite de la multiplication des formes par la matière[99]. En plus, on trouve des rubriques distinctes pour les propositions qui contiennent les mots *Deus* et *Causa Prima*, mais une rubrique commune pour les sentences avec *Deus* et *Primum Principium*. L'organisation thématique de cette *Tabula* ne correspond pas entièrement à l'organisation de la *Collectio errorum* comme si les compilateurs de deux recueils n'éprouvaient pas la même vision sur les mêmes erreurs[100]. Si l'on compare rapidement les articles portant sur Dieu (à savoir les longues rubriques *Errores de Deo* dans la *Collectio*, respectivement *Deus*, *Dei posse* et *Causa prima* dans la *Tabula*), on observe que les mêmes propositions portent selon l'un ou l'autre des deux classements sur des fautes différentes. Ainsi, l'article 68 («Quod potentia activa, que potest esse sine operatione, est potentia passiva permixta. - Error, si intelligatur de quacumque operatione») est classé dans la rubrique *Deus* (dans la *Collectio*), mais dans la rubrique *Potentia*(dans la *Tabula*) ; de même, la proposition 103 («Quod forma, quam oportet esse et fieri in materia, non potest agi ab illo, quod non agit ex materia») se trouve dans la *Collectio* dans la classe d'erreurs portant sur *Deus*, tandis que dans la *Tabula* dans la classe *Forma*.

6. La censure des «phrases sans maîtres »

Rassemblées dans des listes de censure anonyme (sans indication de la source), ces phrases ne permettent pas toujours l'analyse de la correspondance avec le texte source ; le sens de l'erreur n'est donc pas toujours strictement déterminé et parfois il se laisse difficilement deviner. En raison du fait que cette phrase est

96. Hissette, *Une Tabula super articulis Parisiensis*, p. 173-181.

97. Selon la correction de R. Hissette ce n'est pas la proposition 180 qui devait y figurer, mais la proposition 187 ; nous acceptons cette correction. Cf. Hissette, *Une Tabula super articulis Parisiensis*, p. 173.

98. Prop. 124 : «Quod inconveniens est ponere aliquos intellectus nobiliores aliis ; quia cum ista diversitas non possit esse a parte corporum, oportet quod sit a parte intelligentiarum ; et sic anime nobiles et ignobiles essent necessario diversarum specierum, sicut intelligentie. - Error, quia sic anima Christi non esset nobilior anima Iude». Prop. 187 : «Quod nos peius aut melius intelligimus, hoc provenit ab intellectu passivo, quem dicit esse potentiam sensitivam. - Error, quia hoc ponit unum intellectum in omnibus, aut equalitatem in omnibus animabus».

99. Prop. 191 : «Quod forme non recipiunt divisionem, nisi per materiam. - Error, nisi intelligatur de formis eductis de potentia materie».

100. Nous citons la *Collectio errorum* d'après Piché, *La condamnation parisienne*.

éloignée de son maître et de sa source d'origine, abandonnée sur une liste et sans aucun autre contexte, la censure anonyme couvre ainsi une aire de la fausseté plus étendue parce que les formes variées de la sentence censurée peuvent toucher plusieurs thèses. Ce type de prélèvement est en dehors de toute limite temporelle et spatiale ; il suffit de renouveler l'acte du bannissement pour prolonger le contrôle sur la dissémination du savoir. Jean Peckham, par exemple, pour s'assurer que les erreurs ne sont pas réitérées, renouvelle lui-mêmes (en 1284) la censure de son prédécesseur, Robert de Kilwardby ; la liste de celui-ci constitue un document auquel il faut se rapporter comme à un acte fondateur qui doit être conservé et actualisé[101].

Un tel procédé d'expropriation facilite la tâche des censeurs qui consiste, en fin de compte, à imposer leur propre autorité sur ces extraits. En effet, une censure qui ne distingue pas entre les auteurs et les propagateurs des doctrines incriminées agrandit considérablement le pouvoir des censeurs. On remarque donc un glissement de la paternité volontairement cachée vers l'incrimination exhibée. Ce transfert conditionne l'usage même de ces phrases parce qu'elles sont l'objet convoité d'un changement axiologique : si elles sont rassemblées par les juges et interdites, elles deviennent des fausses thèses ; mais avant ce geste, elles n'avaient aucune valeur imposée par l'autorité et, par conséquent, elles 'etaient neutres d'un point de vue juridique parce que celui qui les soutenait ne subissait aucune punition (cf. *supra* p. 120 et 137). L'enjeu doctrinal de la censure est évidemment considérable puisque l'autorité est le garant de la vérité de la proposition et conditionne ainsi la transmission du savoir. Toute phrase est porteuse ou non d'une vérité en fonction de l'autorité qui lui est associée ; des thèses sans maîtres sont autant de vérités confisquées[102] et, en interdisant leur transmission, ce qui est contraire apparaît encore plus manifestement : on (re)connaît la vérité parce qu'elle manque sur la liste des propositions retenues par la censure. A. Wodeham a le courage de soutenir une idée parce que son contraire est sur les listes de Kilwardby et Peckham :

> Oportet enim propter oboedientiam et pacem multas dissimulare veritates ubi fides non tangitur nec boni mores. Nunc autem ex quo conclusio opposita consueta est dici in illa et in aliis Universitatibus approbatis, et etiam successor eius (i.e. Kilwardby), Peckham, qui rediit super

101. *Annales monasterii de Oseneia*, p. 298 : «reprobatas [i.e. errores] iterato condemnavit et reprobandas in perpetuum esse decrevit. Et ne forte opiniones ipsae per lapsum temporis a futurorum memoria prae stili penuria seu per oblivionem aliquatenus elabantur, ipsarum tenorem praesenti non piguit interserere memorando».

102. Zénon Kaluza décrit ce processus comme une «confiscation de la vérité». Z. Kaluza, L*e chancelier Gerson et Jérôme de Prague*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 59 (1984), p. 90, n. 14. Cf. B. Neveu, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Bibliopolis, Napoli, 1993, p. 95.

> articulos ab illo condemnatos, *istum articulum et alios in idem sonantes non condemnavit, videtur mihi quod satis secure potest teneri oppositum illius articuli*, quia omnes glossae sunt extortae[103].

Toute exhibition publique de la pensée est un réel danger parce que l'énonciateur doit se méfier des réactions de l'assistance ; il doit accompagner chacune de ses affirmations par une formule qui atteste explicitement la non-appropriation de l'erreur[104]. Jean Quidort demande que l'on ne tienne pas compte de ses opinions si elles touchent les articles bannis et prend soin d'éviter toute discussion dangereuse[105]. Henri de Gand va même citer littéralement des expressions du prologue de Tempier afin de prouver ses bonnes intentions et son obéissance envers l'autorité[106]. Godefroid de Fontaines souligne les dif-

103. A. Wodeham, *Lectura Secunda in Primum librum Sententiarum*, R. Wood (ed.), St. Bonaventura University, New York, 1990, Prol. Q. 1, § 5, p. 17, l. 85-91.

104. Cf. Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle*, p. 52-69. Dans un très beau texte, Thomas d'Aquin décrit l'attitude prudente qu'adopte Augustin au sujet du libre arbitre après la condamnation de Pelagius ; et il prend cet exemple pour expliquer les réactions très modérées qu'éprouvent ses contemporains à la suite d'une censure : «Quod autem aliqua in dictis antiquorum sanctorum inveniuntur quae modernis dubia esse videntur, ex duobus aestimo provenire. Primo quidem, quia errores circa fidem exorti occasionem dederunt sanctis ecclesiae doctoribus ut ea quae sunt fidei, maiori circumspectione traderent ad eliminandos errores exortos ; sicut patet quod sancti doctores qui fuerunt ante errorem Arii, non ita expresse locuti sunt de unitate divinae essentiae sicut doctores sequentes ; et simile de aliis contingit erroribus, quod non solum in diversis doctoribus, sed in uno egregio doctore Augustino expresse apparet. Nam in suis libris quos post exortam pelagianorum haeresim edidit, cautius locutus est de potestate liberi arbitrii quam in libris quos edidit ante praedictae haeresis ortum : in quibus libertatem arbitrii contra Manichaeos defendens, aliqua protulit quae in sui defensionem erroris assumpserunt pelagiani, divinae gratiae adversantes. Et ideo non est mirum, si moderni fidei doctores post varios errores exortos, cautius et quasi elimatius loquuntur circa doctrinam fidei, ad omnem haeresim evitandam. Unde, si qua in dictis antiquorum doctorum inveniuntur quae cum tanta cautela non dicantur quanta a modernis servatur, non sunt contemnenda aut abiicienda, sed nec etiam ea extendere oportet, sed exponere reverenter» (Thomas d'Aquin, *Contra errores Graecorum*, *Prooemium*, H.F. Dondaine (ed.), in *Opera omnia*, ed. Léonine, *Opuscula* 40.1, Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969).

105. Jean Quidort, *Commentaire sur les Sentences, Reportation*, *Livre* II, J.-P. Muller (ed.), Pontificium Institutum S. Anselmi, Roma, 1964, d. 3, q. 3, p. 71, l. 309-310 : «si tamen istud sit contra articulum, habeatur pro non dicto» ; d. 24, q. 5, p. 180, l. 115-118 : «sed tu dices mihi, quod cado in articulum, quia sequitur secundum hoc quod cogitur voluntas ab intellectu, quod est interdictum in articulo. Dico, quod non cado in articulum et, si cado, vel in isto, vel in aliis, pro non dicto habeatur».

106. Henri de Gand, *Quodlibet II*, q. 9, R. Wielockx (ed.), in *Opera Omnia* VI, Leuven University Press, Leuven, 1983, p. 67, l. 13-20 – p. 70, l. 82-88 : «pontificalis sententia 'districte talia fieri prohibet et tales articulos totaliter condemnat, excommunicans omnes illos, qui dictos errores vel aliquem de eisdem dogmatizaverint aut sustinere seu defendere praesumpserint quoquo modo', dico igitur, secundum iam propositam determinationem pontificalem, angelum sine operatione esse in loco. (…) Substantia ergo angeli, etsi non operetur, necessario

ficultés qu'il rencontre lorsqu'il présente ses opinions en raison de contradictions internes du syllabus, mais ne veut rien exprimer en désaccord par peur d'excommunication[107]. Une peur partagée également par Rambert de Primadizzi de Bologne, Gonsalve d'Espagne[108], Hervé de Nédellec[109] et tant d'autres. Personne ne veut assumer ces doctrines privées de leurs maîtres et une atmosphère conflictuelle persiste au sein de l'Université[110].

Toute censure se fonde sur un jugement qui attribue à un ou plusieurs discours le qualificatif de faux en fonction d'une vérité admise par une autorité temporelle et locale. Il suffit de rappeler que Godefroid de Fontaines s'étonne que R. Knapwell est poursuivi par l'évêque d'Oxford, Jean Peckham, pour une doctrine communément acceptée à Paris. De même, Pierre d'Ailly reconnaît que Nicolas d'Autrécourt fut condamné pour des doctrines qui, quelques années plus tard, sont enseignées dans les écoles : «respondeo quod multa fuerunt condemnata contra eum (i.e. Nicolaum de Altricuria) causa invidiae, quae tamen postea in scholis publice sunt confessa»[111].

Conditionnée donc par des déterminations d'ordre historique et institutionnel, l'erreur dénoncée sur une liste d'extraits est la forme la plus évidente de la recherche d'une vérité qui se sert, comme moyen d'expression, de propositions que les juges choisissent sur une liste. Orphelins de leurs maîtres et de leur contexte, ces phrases sont abandonnées sur des listes et aucune (ré)appropriation n'est possible en raison du danger de la punition. On peut parler dans ce cas d'une «censure anonyme». Choisi d'abord par les juges comme forme de répression, l'abandon de la propriété sur la pensée devient, après la censure, un exercice d'accoutumance à une pensée impersonnelle : il ne compte plus ce que l'individu pense réellement puisque tout le monde doit éviter ces pensées dangereuses et anonymes. En outre, l'anonymat des

est circumscripta loco, etsi intelligibiliter, non corporaliter, ut dictum est. Quin ita sit nec determino, nec sustineo, nec defendo. (…) Quod tamen sit ipsa naturae suae limitatio, credere bene possum, licet non intelligam, ut credendo intelligere valeam».

107. Godefroid de Fontaines, *Quodlibet* XIII, q. 4, p. 221 : «hoc etiam est difficile propter articulos hoc condemnatos, quia contrarii videntur ad invicem ; et contra quod nihil intendo dicere propter periculum excommunicationis».

108. Cité par Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle*, p. 65 et 46.

109. Hervé de Nedellec, *In quatuor libros Sententiarum commentaria*, I, d. 35, q. 1, a. 1, Paris 1547 (repr. Westmean 1966), 145ab.

110. Selon le témoignage de Godefroid de Fontaines, *Quodl.* XII, q. 5, p. 102, cité p. 129. Thomas Sutton le confirme dans le *Contra Quodl. Iohannis Duns Scoti*, q. 2, J. Schneider (ed.), Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München, 1978, p. 68 : «Quod autem ille postea allegat de tribus articulis a Domino Stephano condemnatis, dicendum, quod per ignorantiam eos condemnavit, putans eos errores esse, et tamen non sunt. Unde de illa condemnatione multum sunt turbati magistri Parisienses».

111. Cité d'après Z. Kaluza, *Nicolas d'Autrécourt, ami de la vérité*, Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Paris, 1995, p. 70, n. 166.

sources, recherché par les censeurs, privilégie l'énoncé en laissant dans l'oubli son propriétaire, auteur ou propagateur, ses intentions et subtilités discursives. En effet, la paternité de la sentence n'a aucune importance : ce qui compte c'est l'énoncé, c'est-à-dire le véhicule de transmission et sa puissance performative. Contrairement à la censure individuelle où sont visées à la fois les thèses et la personne, celle-ci ayant le plus souvent la possibilité de se retracter, la censure anonyme vise non pas une seule personne, mais toutes les personnes, et la punition est appliquées sans retractation préalable puisque celle-ci n'est pas prévue par Tempier, mais elle est envisagée par le Pape Jean XXI. «Coupable» ou non avant l'acte de la censure, après celle-ci tout le monde doit manifester une grande vigilence et prudence en présentant la pensée personnelle en fonction des propositions retenues sur les listes d'erreurs. Ce type de censure est donc plus efficace. J. Gerson donne une très intéressante explication sur les avantages de la censure anonyme dont essentiel est d'éradiquer (définitivement) l'erreur et non de faire corriger les fauteurs. Il n'est donc pas nécessaire d'attaquer les propagateurs (*assertores*) ou les auteurs (*auctores*)[112]. En procédant de la sorte, les juges ont un pouvoir absolu sur le choix de la sentence qui renferme l'erreur ; la personne qui la pense ou la distribue et son attitude envers l'erreur n'a, en réalité, aucune importance dans le processus de la censure anonyme ; celle-ci est très efficace et on la pratique souvent lors des conciles ; elle a de nombreux avantages, dont celui de permettre aux juges de réagir rapidement afin d'empêcher la propagation et d'éviter les compliquées et longues *retractationes* (comme dans le cas de Nicolas d'Autrécourt[113]) qui accompagnent les censures individuelles :

> In condemnatione errorum magis attendenda est et consideranda errorum extirpatio quam errantium correctio, nam primum magis est expediens fidei et rei publicae quam secundum. Unde licet haec duo quandoque simul concurrant tamen naturaliter prior est damnatio errorum quam correctio errantium. Nullus enim de errore corrigitur nisi prius ipius error cognoscatur. In condemnatione errorum non requiritur evocatio assertorum quia condemnari possunt errores absque eorum as-

112. La distinction entre les auteurs et les propagateurs des sentences a été notée aussi par J.M.M.H. Thijssen, *What Really Happened on 7 March 1277 ? Bishop Tempier's Condemnation and its Constitutional Context*, dans E.D. Sylla, M. McVaugh (eds), *Texts and Contexts in Ancient and Medieval Science. Studies on the occasion of John E. Murdoch's Seventieth Birthday*, Brill, Leiden, 1997, p. 87. C.G. Normore, *Who was condemned in 1277 ?*, dans *Modern Schoolman*, 72 (1995), 273-281 ; R. Hissette,*Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires - Vander Oyez, Louvain - Paris, 1977, p. 317 ; J.F. Wippel, *Medieval Reactions to the Encounter Beetwen Faith and Reason*, Marquette University Press, Milwaukee, 1995.

113. A ce sujet voir Z. Kaluza, *Nicolas d'Autrécourt, ami de la vérité*, p. 93-99.

> sertores. Et hoc sequitur et manifeste patet ex praecedentibus. Et hoc practicatum est in hoc sacro Concilio, et saepe in aliis conciliis generalibus. Et quandoque sunt condemnatae doctrinae quarum ignorabantur auctores[114].

La censure anonyme englobe également les prohibitions pratiquées non seulement *sur* des anonymes, mais aussi *par* des anonymes qui, selon un fascinant transfert de pouvoir, assument le rôle du censeur actif (en rayant des manuscrits les passages qu'ils interprètent comme dangereux ou en dénonçant ceux qui les prononcent). En effet, ce sont ces rigoureux anonymes qui garantissent l'efficacité de la censure dans la mesure où l'acte proprement dit de la censure légitime le transfert de pouvoir. Ils sont les gardiens de la loi qui assument volontairement le vicariat en agissant au nom de l'autorité et en présentifiant la parole répressive puisque toute personne qui connaît les listes d'erreurs est un délateur potentiel. Disséminés dans l'auditoire, ces nombreux anonymes sont les oreilles de la censure et font peur aux maîtres en modifiant d'une manière décisive le contenu de l'enseignement[115].

Tempier et Peckham choisissent pour leurs prohibitions respectives cette forme anonyme parce qu'ils craignent la perte de contrôle sur la transmission du savoir ; cette crainte poussera également les autorités de plusieurs Facultés de Théologie (de Bologne, Cologne et Erfurt[116]) à reprendre les listes

114. Jean Gerson, *Œuvres complètes*, X, p. 258.

115. Wycliff déclare explicitement sa peur face aux sinistres délateurs et demande leur bienveillance : «obsecro ergo benivolos auditores, non sinistros reportatores ; veritatis liberatores, non personalitatis affectores ; Dei et ecclesie adiutores, non verbis et operibus malivolis inpugnatores» (Jean Wyclef, *Tractatus de civili dominio*, lib. I, R. Lane Poole (ed.), Truebner, London, 1885, c. XXXVII, p. 267, l. 1-4). L'évêque Tempier étend l'excommunication non seulement à ceux qui propagent l'erreur, mais aussi à ceux qui la reconnaissent sans la dénoncer : «(...) prohibemus et ea totaliter condempnamus, excommunicantes omnes illos qui dictos errores vel aliquem de eisdem dogmatizaverint (...) necnon auditores, nisi infra septem dies nobis vel cancellario parisiensi duxerint revelandum (...)» ; «(...) per eandem nostram sententiam condempnamus in omnes qui dictos rotulos, libros, quaternos dogmatizaverint, aut audierint, nisi infra septem dies nobis vel cancellario parisiensi predicto revelaverint eo modo quo superius est expressum (...)» (Piché, *La condamnation parsienne,* p. 74-76). Voir aussi le témoignagne de 1316 du Frère Barthélemy : «Quia iniunctum est parisius scolaribus sub pena excomunicationis, quodsi audierint quemquam doctorem sive instruentem doctrinam, que sonet contra fidem et bonos mores, quod revelabunt infra quindenam episcopo parisiensi vel cancellario» (K. Michalski, *La révocation par Frère Barthélemy, en 1316, de treize thèses incriminées*, dans Lang, Lechner, Schmaus (eds), *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, t. II, p. 1097).

116. Cf. à ce sujet C. Baliç, *Johannes Duns Scotus und die Lehrentscheidung von 1277*, dans *Wissenschaft und Weisheit* 29 (1966), 210-229 ; Id., *Il decreto del 7 marzo 1277 del Vescovo di Parigi e l'origine dello scotismo*, dans *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero* II, Edizioni Domenicane Italiane, Napoli, 1976, 279-285.

anonymes et à interdire la diffusion des mêmes énoncés. Les universités médiévales ne sont pas les seules contaminées par la peur de dissémination instaurée par Tempier : les franciscains reprennent au sein de l'ordre l'interdiction (en 1282, lors d'un Chapitre Général). Il est donc évident que les propositions réunies par la commission de Tempier n'intéressent pas les autres autorités, dans d'autres milieux intellectuels et villes pour leur fidélité aux sources parisiennes volontairement laissées dans l'oubli ; ces énoncés ont un intérêt en soi, indépendemment de leurs auteurs. Et cet intérêt consiste dans la valeur de fausseté qu'une autorité les confère dans des conditions historiques déterminées. La réactualisation, pour ainsi dire, délocalisée des sanctions est un second geste d'expropriation subi par les propositions qui sont non seulement exemptes de l'autorité de leurs maîtres, mais aussi du lieu même qui a favorisé leur production. Le caractère préventif apparaît dans ces situations avec beaucoup plus d'évidence : la liste parisienne de 1277 (avec toutes les autres listes de censure de cette Université !) est incluse dans le statut de plusieurs Facultés de Théologie européennes[117]. Le phénomène nous semble particulièrement intéressant parce que, identifiées et interdites quelques dizaines d'années avant la naissance de ces Facultés (Bologne, Cologne, Erfurt), les erreurs restent présentes à l'esprit des théologiens et dans des évêchés très éloignées, comme si le geste et la liste de Tempier (avec ses obsessions pour l'usage des autorités grecques et arabes) étaient des archétypes de la prévention et du contrôle. Ces Facultés qui organisent leur enseignement *iuxta ritum studii Parisiensis*, qui reprennent la structure du cursus, le mode des examens, le calendrier, l'orga-

117. Pour le statut de la Faculté de Théologie de Bologne voir *supra*. Pour la Faculté de Théologie de Cologne, voir F. Gescher, *Die Statuten der Theologischen Fakultät an der alten Universität Köln*, dans H. Graven (ed.), *Festschrift zur Erinnerung an die Gründung der alten Universität Köln im Jahre 1388*, Schröder, Köln, 1938, p. 73 : «Item quod in decisione questionum in disputationibus et in principiis sententiarum ac aliis actibus publicis ut in aula premitti debeant protestationes laudabiles, quibus protestentur dictos actus facturi, quod non intendunt dicere aliquid, quod sit contra fidem catholicam, contra determinationem sancte matris ecclesie aut quod cedat in favorem articulorum Parisius aut hic condempnatorum, aut quod sit contra doctrinam sanam, contra bonos mores aut quod quovismodo offendere debeat pias aures». Le statut de la Faculté de Théologie d'Erfurt est édité par L. Meier, *Die Statuten der Theologischen Fakultaet der Universitaet Erfurt*, dans *Scholastica ratione historico-critica instauranda. Acta congressus scholastici internationalis Romae 1950*, Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma, 1951, p. 91-130, ici p. 108 : «Item statuimus, quod in decisione quaestionum, in disputationibus et in principiis *Sententiarum*, ac etiam in actibus publicis, ut in aula, praemittere debeat Baccalaurei protestationes laudabiles, quibus protestentur dictos actus facturi, quod non intendant dicere, immo intendant non dicere aliquid, quod sit contra fidem et contra determinationem Sanctae Matris Ecclesiae, aut quod cedat in favorem articulorum Parisius aut hic condemnatorum, aut quod sit contra doctrinam sanam, contra bonos mores, aut quod offendat pias aures». On remarquera la présence des formules identiques dans les deux statuts.

nisation de la hiérarchie administrative, reprennent aussi le système de vérités et les manières de les défendre[118].

7. Variations sur une erreur choisie

Les répétitions et les variations mineures des sentences sont nécessaires parce qu'il est important de connaître non seulement le sens erroné, mais surtout la diversité des formules qui peuvent dissimuler (*palliare*) la vérité. Nous avons vu l'intérêt de Tempier, Jean XXI et Jean Gerson de montrer où se cache l'erreur[119] ; Jean Peckham éprouve le même souci lorsqu'il constitue sa liste : il indique chaque erreur sous une seule formulation (en copiant la liste de Kilwardby), mais interdit également toutes les autres formulations qui peuvent ressembler à celles-ci :

> istos igitur octo articulos haereses esse damnatas *in se vel in suis similibus* et blasphemias firmiter agnoscentes, omnes eorum affirmatores pertinaces publice vel occulte, *sub quocunque verborum pallio*, excommunicatos esse et anathematizatos denunciamus ; et praecipimus, tam in actibus scholasticis, quam in aliis, ab omnibus arctius evitari sub interminatione anathematis, quod poterunt formidare non immerito, ex certa scientia contrarium facientes[120].

La répétitivité des phrases rassemblées dans le syllabus de 1277 n'est donc pas un accident, mais correspond plutôt à une pratique de composition des recueils de sentences. Il n'est pas inintéressant de souligner que les florilèges présentent beaucoup de répétitions. Dans les *Auctoritates Aristotelis*, on lit «Consuetudo est altera natura» à 2(48), 7(64), 12(125), 19(24) ; «Individua sunt infinita» à 30(10), 30(11) ; «Omnia bonum appetunt» à 12(1), 16(14), 25(54), 36(38) ; «Deus gloriosus nihil otiosum facit» à 19(17), 3(18), 6(168), 7(135), 15(4)[121]. Dans le recueil des erreurs connu sous le titre *Errores philosophorum*,

118. Cf. F. Ehrle, *I più antichi statuti della facoltà teologica dell'Università di Bologna*, Presso l'Istituto per la storia dell'Università di Bologna, Bologna, 1932 p. 68 : «Ego frater Ugolinus de Urbe Veteri, ordinis heremitarum sancti Augustini, memorie dictorum magistrorum indignus discipulus, prout Parisius in actis universitatis theologorum in forma publica reperi, ipsos articulos utique noxios, ne nostram Bononie universitatem inficiant, hic inferius annotavi (...)» ; voir aussi Id., p. 66

119. Voir aussi la réaction de Godefroid de Fontaines, *Quodlibeta* III, q. 5, p. 205 et 207-208 : «Et ideo graviter videtur excessisse qui dixit illos articulos esse haereses, damnatas *in se vel sibi similibus*. In se quidem non, quod aliquid sciatur saltem communiter, cum tamen haereticorum articulorum damnatio debeat esse publica et solemnis, nec in sibi similibus quod Parisius sciatur».

120. Peckham, *Registrum epistolarum fratris Johannis Peckham*, t. III, 923.

121. Nous donnons en premier le numéro de l'œuvre et entre parenthèses le numéro de la proposition selon l'édition de Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis*.

le (Ps. ?) Gilles de Rome réunit 95 sentences dont 51 représentent des variations sur 23 thèses distinctes et seulement 44 énoncés différents représentent autant de thèses diverses ; ce qui revient à dire que le nombre d'énoncés (95) est considérablement plus important que le nombre des doctrines distinctes (67). Et le (Ps. ?) Gilles de Rome retient non seulement les sentences semblables chez deux ou plusieurs auteurs, mais aussi (et cela est encore plus intéressant pour notre comparaison avec le *syllabus* de Tempier) chez le même auteur ; dans ce dernier cas, le (Ps. ?) Gilles de Rome indique consciencieusement les différents endroits d'où est puisée la même erreur doctrinale et la retient avec diverses formulations.

On remarquera la même situation pour la liste de consultation que Jean de Verceil, maître général des Prêcheurs, envoie en 1271 à Thomas d'Aquin, Albert le Grand et Robert Kilwardby. Un rapide coup-d'œil suffit pour comprendre que cette liste a été conçue autour d'un nombre limité de thèmes cités. Sur les 43 sentences, 22 traitent 8 thèmes différents, ce qui signifie que seulement 29 sujets sont distincts les uns des autres[122]. De plus, les 43 articles rassemblés par Jean de Verceil se retrouvent en très grande proportion, et quasiment chaque fois littéralement, dans deux autres listes de consultation envoyées à Thomas en 1271 : l'une contient 30 articles réunis par Baxionus Laudensis, lecteur au couvent de Venise, et l'autre contenant 36 articles rassemblés par ses étudiants. Il n'y a que 13 articles propres seulement à la liste de Jean de Verceil et 6 propres seulement à la liste des étudiants. Les 30 sentences regroupées par Baxionus se retrouvent entièrement dans les deux autres[123]. Cela prouve que les mêmes recueils, ou au moins plusieurs articles, circulaient dans divers milieux théologiques et provoquaient les mêmes inquiétudes et les mêmes difficultés de compréhension. En outre, le groupe d'articles communs et répétitifs (1-9, 16-22, 24-27, 32-39) de la liste de 43 articles de Jean de Verceil qui porte sur le déterminisme astral, sur la possibilité que Dieu meuve immédiatement un corps et sur les conséquences du repos du ciel et des astres, se lisent, mais dans d'autres formulations, tant dans le syllabus de 1277 que dans les *Errores philosophorum*.

Les trois auteurs consultés par Jean de Verceil sont les premiers à remarquer la répétitivité des articles et ils groupent leurs réponses. Robert Kilwardby pré-

122. Un tableau comparatif (liste de consultation de Gilles de Lessines, condamnation de 1270, *Errores philosophorum*, liste de 43 articles, syllabus de 1277) se trouve dans l'Annexe.

123. Sur ce sujet voir H.-F. Dondaine, *Préface aux Responsiones ad magistrum Ioannem de Vercellis de 43 articulis*, dans Thomas d'Aquin, *Opera omnia* 42, Editori di San Tommaso, Roma, 1979, p. 299-300.

sente ensemble les réponses aux questions 12-15[124], 20-22[125], 23-24, 25-26, 30-31, 35-36. Albert le Grand traite les articles 2-19 comme un tout portant sur les anges et les articles 25-33 comme ayant une portée théologique[126] ; il donne d'abord un aperçu général et revient ensuite sur chaque question car l'une implique l'autre et les solutions découlent les unes des autres ; il discute ensemble les questions 20-22 et 23-24, tandis que la question 39 est considérée comme vaine et inutile[127]. Thomas d'Aquin voit une autre configuration des articles ; il préfère composer plusieurs groupes thématiques, identiques parfois à ceux de Kilwardby, et joint les articles 1-3[128], 4-5, 6-7, 8-9, 12-15, 20-24, 25-26, 35-36. La distribution d'Albert est légèrement différente de celle de Kilwardby parce qu'elle tient compte du sujet et non de la forme de la sentence, tandis que Thomas «privilégie le programme défini par le maître général, où prime la qualification en matière de foi»[129].

La comparaison effectuée dans notre Annexe entre le syllabus de 1277, les *Errores philosophorum* et la liste de consultation de Jean de Verceil peut étonner ; appartenant à des genres littéraires en apparence distincts, ces anthologies sont en réalité très semblables puisque seulement leur caractère juridique les distingue. La liste de Jean de Verceil était composée probablement pour la soumettre à une commission doctrinale du chapitre de Montpellier dans le but de l'utiliser pour une censure ; elle présente beaucoup de thèmes qui sont interdits en 1277. Avant de conclure, il faut encore une fois préciser que la comparaison des listes d'erreurs aux autres recueils de sentences, permet une interrogation nouvelle sur leur composition et leur usage. Les listes d'erreurs sont des exemples des prélèvements investis par le qualificatif de fausseté, imposés dans le champ du savoir par une autorité institutionnelle (en l'occurrence ec-

124. R. Kilwardby, *De 43 Questionibus*, texte publié par H.-F. Dondaine, *Le 'De 43 Questionibus' de Robert Kilwardby*, dans *Archivum fratrum praedicatorum* 47 (1977), p. 20, l. 362-363 : «Iste quatuor questiones unum habent intellectum licet de rebus diversis, et unam responsionem».

125. *Ibid.*, p. 26, l. 544-546 : «Iste tres questiones non sunt nisi eiusdem circulationis : secunda enim et tertia omnimodo idem sunt in re, nisi fallar, in quibus unum queritur».

126. *Ibid.*, J.A. Weisheipl (ed.), in *Opera Omnia* 27.1, Aschendorf, Münster 1975, p. 48, l. 25 : «Decem et octo vero questiones, quae sequuntur, omnes sunt de angelis» ; p. 57, l. 29 : «Octo, quae sequuntur, sunt de theologia».

127. Albert le Grand, *Problemata determinata*, p. 63, l. 27-29 : «vult esse theologicum, sed est vanum et curiosum, nihil vel parum habens utilitatis. Fundatur enim super hypothesim impossibilem».

128. Thomas d'Aquin, *Responsiones de 43 articulis*, p. 328, l. 83-85 : «Hiis duobus (i.e. secundi et tertii) articulis simul respondendum uidetur quia secundus dependet ex tertio, tertius autem articulus dependet ex primo». On comparera avec profit la manière dont Albert, Kilwardby et Thomas traitent les questions jumelles de la liste de Jean de Verceil et la modalité dont Raimond Lulle, Konrad de Megenberg, l'Anonyme du «Quod Deus» commentent les articles connexes de la liste de 1277.

129. H.-F. Dondaine, *Préface* aux *Responsiones*, p. 301.

clésiastique) et défendues comme telle par les anonymes censés de prévenir les autorités de tout usage inadéquat.

8. Conclusions

En faisant le point, on peut souligner quelques points. Premièrement, Tempier et sa commission ne veulent pas condamner les personnes qui étaient, d'une manière ou d'une autre, responsable de l'existence et de la dissémination des thèses à Paris avant l'acte de la censure ; leur punition vise exclusivement les personnes qui se manifestent en faveur des erreurs après le 7 mars. Il faut donc comprendre que ni Siger de Brabant ni Boèce de Dacie ni autre averroïste ou maître de la Faculté des Arts ne sont les cibles de cette censure, mais leurs épigones qui voudraient les suivre après cette date. Le prologue de Tempier distingue très nettement entre ses sources et ses cibles. Deuxièmement, les extraits retenus sur la liste ne répondent pas aux exigences philologiques de fidélité au texte source dont l'historien a besoin pour reconnaître, sans se tromper, l'origine de la sentence[130] ; les quelques cas où l'on a pu identifier la source (la correspondance littérale en est une preuve absolue) sont exceptionnels. Troisièmement, plusieurs thèmes qui scandalisent la commission de censure de 1277 avaient déjà révolté d'autres autorités, plusieurs années auparavant et dans d'autres lieux que Paris ; ces ressemblances constituent un élément d'analyse qui méritait d'être approfondi encore plus.

En effet, la réception et la connaissance des autorités grecques et arabes se fait à l'Université de Paris soit par l'interdiction directe des oeuvres (comme dans les années 1210-1215), soit par l'entremise des florilèges (notamment les florilèges universitaires qui constituaient pour bon nombre d'élèves la source principale pour les examens), soit par l'entremise des censures. Dans ces deux derniers cas, on peut parler d'une autre forme de christianisation de l'autorité païenne qui ne consiste pas dans l'interprétation conforme à la foi, mais dans le contrôle de la diffusion de sa pensée par ce qui est autorisé à connaître et reproduire (et les florilèges reproduisent le plus souvent des phrases sans danger) et par ce qui est interdit à répéter (les listes d'erreurs et de consultation). L'usage de l'autorité est ordonné par des interdictions, par des ouvrages pédagogiques (sur le bon usage des autorités acceptées), par des florilèges et mé-

130. La remarque de Z. Kaluza à propos de Jean Gerson est valable pour d'autres censures ou condamnations médiévales : «Nous pensons en conséquence qu'il ne peut y avoir de doute sur deux points. Le premier, c'est que Gerson-hérésiologue est le mauvais témoin d'un événement et une mauvaise source pour reconstituer une doctrine enseignée à un moment donné à Paris. Il la reformule, la réinterprète et la réduit à une conclusion qu'il envisage du seul point de vue de sa fonction ecclésiastique et universitaire, c'est-à-dire un homme ayant le pouvoir de condamner» (Kaluza, *Gerson et Jérôme de Prague*, p. 95).

thodes d'enseignement (des disputes avec des arguments *pro* et *contra*). Jean Gerson, par exemple, insiste d'une manière obsessive, dans le *Contra curiositatem studentium*, que l'autorité de l'Evangile, celle des auteurs antiques (notamment Sénèque), des Pères et docteurs de l'Eglise suffit pour comprendre et expliquer le monde ; le recours à tout autre autorité tient de l'orgueil et dévoile une curiosité malsaine ; et, comme Tempier, Gerson considère que l'emploi d'autres autorités que celles récomandées cache (*palliat*) la vérité et aboutit à une confusion des doctrines : une Babylonie des sources païens qu'il faut absolument éviter dans les cours. La curiosité dangereuse (dont parle aussi Tempier dans son prologue et le Pape Jean XXI dans sa seconde lettre) consiste dans l'appropriation des doctrines des autres : un geste périlleux puisque tant qu'il y a un seul Dieu, une seule foi, une seule loi, recourir à d'autres auteurs et idées c'est introduire des erreurs dans le christianisme et favoriser les schismes :

> Superbiae vero duas esse filias scholasticis adversas pridie docuimus : curiositatem scilicet et singularitatem, ab sacra Theologiae Facultate et a studentibus in ea removendas. (...) Signum curiosae singularitatis est fastidire doctrinas resolutas et plene discussas, et ad ignotas vel non examinatas velle converti. (...) Signum curiosae singularitatis est indebita doctorum et doctrinarum appropriatio. Si unus Dominus, una fides, una lex ; si rursus veritas communis est, et a quocumque dicatur, a Spiritur sancto est, quorsum tendit haec animosa contentio ad diversos status et ordines christianorum, quod iste plus quam ille doctor ab istis et non illis defenditur, colitur, antefertur ? Si quidem fieret studio solius veritatis absque fermento vanitatis, bene fieret ; differt enim doctor a doctore sicut stella a stella, hoc scio, hoc commoneo. (...) Haec nonne sunt indicia vanitatis quaedam, vestita singularitate intrinsecus, et palliata extrinsecus ; umbra veritatis afficit, et non aut nuda aut sola veritas adamatur. Quae singularitas, doctorum et doctrinarum, quantam fenestram aperiat ad errores in fide, ad schismata et contentiones in christiana religione, videt qui videt ; per eam fit ut affectio depravet intellectum speculativum, quemadmodum per eam intellectus practicus quotidie perturbatur[131].

Dans ces contextes, la citation n'est pas un ornement du texte mais aussi ou surtout une modalité de présentation et de preservation, de transmission ou

131. Jean Gerson, *Contra curiositatem studentium*, p. 238-239 ; voir aussi p. 244-245 : «Quamobrem dum terminos quosdam apud aliquem ex doctoribus approbatis invenimus non usitatos in schola communi illos introducere non debemus, nisi pia et reverenti resolutione praevia ut dicendo : terminus iste a tali sic accipiebatur ; qui scilicet usus vel quia usus communis aliter accipit cavenda est audientium offensio in divinis. (...) Tradunt hi qui conversationem et doctrinam Origenis conscripserunt, quod nimis biberat de aureo calice Babylonis, calicem Babylonis auruem, philosophiam non qualecunque, absit, sed philosophiam Gentilium appellantes».

d'interdiction d'un savoir déterminé. La citation devient ainsi un accès immédiat et le plus souvent suffisant (on vérifie rarement la concordance avec les sources) à la pensée d'une autorité soit-elle acceptée, conforme au système officiel de vérité, ou réfutée, laissée sur les bords.

ANNEXE

Gilles de Lessines	Tempier 1270	Errores philosophorum	Tempier 1277	Jean de Verceil
1. Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero.	1. Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero.	Quod anima intellectiva non multiplicatur multiplicatione corporum, sed est una numero (Aver. 10).	32. Quod intellectus est unus numero omnium, licet enim separetur a corpore hoc, non tamen ab omni. (117. Quod scientia magistri et discipuli est una numero ; ratio autem, quod intellectus sic unus est : quia forma non multiplicatur nisi quia educitur de potentia materie.)	
2. Quod ista est falsa vel impropria : homo intelligit.	2. Quod ista est falsa vel impropria : Homo intelligit.			
3. Quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit.	3. Quod voluntas hominis ex necessitate vult vel eligit.		135. Quod voluntas secundum se est indeterminata ad opposita sicut materia ;	

Gilles de Lessines	Tempier 1270	Errores philosophorum	Tempier 1277	Jean de Verceil
			determinatur autem ab appetibili, sicut materia ab agente. (134. Quod appetitus, cessantibus impedimentis, necessario movetur ab appetibili. - Error est de intellectivo.)	
4. Quod omnia que in inferioribus aguntur, subsunt necessitati corporom celestium.	4. Quod omnia, que hic in inferioribus aguntur, subsunt necessitati corporum celestium.	Quod simpliciter omnia futura dependet ex condicione supercelestium corporum (Alk. 1). Quod eleemosyne, letanie et orationes comprehenduntur sub ordine naturali. Propter quod visus est velle que hic inferius aguntur de necessitate accidere; et qui plene sciret motum	143. Quod ex diversis signis coeli signantur diverse conditiones in hominibus tam donorum spiritualium, quam rerum temporalium. (167. Quod quibusdam signis sciuntur hominum intentiones et mutationes intentionum, et an ille intentiones perficiende sint, et quod per tales figuras sciuntur eventus pere-	6. An omnia inferiora naturaliter in esse deducta per viam motus regantur per angelos mediantibus <motibus> corporum celestium. (et q. 7) 12. An angeli moventes corpora celestia mediantibus motibus corporum celestium sint factores omnium corporum humanorum naturaliter

Gilles de Lessines	Tempier 1270	Errores philosophorum	Tempier 1277	Jean de Verceil
		supracelestium et ordinem spiritualium substantiarum, posset iudicare futura (Avic. 20).	grinorum, captivatio hominum, solutio captivorum, et an futuri sint scientes an latrones.)	in esse productorum, secundum quod facere attribuitur causis naturalibus, id est sint de potentia in actum eductores. (et. q. 13, 14, 15) 9. An ordine nature faber posser movere manum ad aliquid operandum sine angelico ministerio movente corpora celestia (et q. 8).
5. Quod mundus est eternus.	5. Quod mundus est eternus.	Quod mundus non incepit (Ar. 3; Maim. 9 : Quod mundus nunquam universaliter innovabitur). Quod generatio et corruptio non inceperunt nec desinent (Ar. 6).	98. Quod mundus est eternus, quia quod habet naturam, per quam possit in toto futuro, habet naturam, per quam potuit esse in toto preterito. 9. Quod non fuit primus homo,	

Gilles de Lessines	Tempier 1270	Errores philosophorum	Tempier 1277	Jean de Verceil
6. Quod numquam fuit primus homo.	6. Quod nunquam fuit primus homo.	Quod non sit dare primum hominem nec primam pluviam (Ar. 12).	nec erit ultimus, immo semper fuit et semper erit generatio hominis ex homine	
7. Quod anima, que est forma hominis, secundum quod homo, corrumpitur corrupto corpore.	7. Quod anima, que est forma hominis secundum quod homo, corrumpitur corrupto corpore.		116. Quod anima est inseparabilis a corpore; et quod ad corruptionem harmonie corporalis corrumpitur anima.	
8. Quod anima post mortem separata non patilur ab igne corporeo.	8. Quod anima post mortem non patitur ab igne corporeo.		19. Quod anima separata nullo modo patitur ab igne.	
9. Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa et quod de necessitate movetur ab appetibili.	9. Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa; et quod necessitate movetur ab appetibili.		134. Quod appetitus, cessantibus impedimentis, necessario movetur ab appetibili. - Error est de intellectivo. (135. Quod voluntas	

Gilles de Lessines	Tempier 1270	Errores philosophorum	Tempier 1277	Jean de Verceil
			secundum se est indeterminata ad opposita sicut materia ; determinatur autem ab appetibili, sicut materia ab agente.)	
10. Quod Deus non cognoscit singularia.	10. Quod Deus non cognoscit singularia.	Quod Deus non cognoscit singularia (Aver. 8 ; Avic. 16 : Quod Deus non cognoscit singularia in propria forma ; Alg. 11 : Quod Deus nescit particularia in propria forma). Quod Deus non habet providentiam aliquorum particularium (Aver. 6)	42. Quod causa prima non habet scientiam futurorum contingentium. Prima ratio, quia futura contingentia sunt non entia. Secunda, quia futura contingentia sunt particularia ; Deus autem cognoscit virtute intellectiva, que non potest particulare cognoscere. Unde, si non esset sensus, forte intel-	

Gilles de Lessines	Tempier 1270	Errores philosophorum	Tempier 1277	Jean de Verceil
			lectus non distingueret inter Socratem et Platonem, licet distingueret inter hominem et asinum. Tertia est ordo cause ad causatum; prescientia enim divina est causa necessaria prescitorum. Quarta est ordo scientie ad scitum; quamvis enim scientia non sit causa sciti, ex quo tamen scitur, determinatur ad alteram partem contradictionis; et hoc multo magis in scientia divina, quam nostra.	
11. Quod <Deus> non cognoscit alia a se.	11. Quod Deus non cognoscit alia a se.		3. Quod Deus non cognoscit alia a se.	

Gilles de Lessines	Tempier 1270	Errores philosophorum	Tempier 1277	Jean de Verceil
12. Quod humani actus non reguntur providentia Dei.	12. Quod humani actus non reguntur providentia Dei.	Quod aliqua proveniunt ex necessitate materie absque ordine divine providentie (Aver. 9). Quod divina providentia in aliis ab homine se extendit quantum ad speciem, non quantum ad singularia ; et quod quidquid circa talia evenit, est per accidens et improvisum (Maim. 12)	47. Quod entia declinant ab ordine prime cause, in se considerata, licet non in ordine ad alias causas agentes in universo. - Error, quia essentialiter et inseparabilior est ordo entium ad primam causam, quam ad causas inferiores	
13. Quod Deus non potest dare immortalitatem vel incorruptibilitatem rei mortali ve1 corruptibili.	13. Quod Deus non potest dare immortalitatem vel incorruptionem rei corruptibili vel mortali.		25. Quod Deus non potest dare perpetuitatem rei transmutabili et corruptibili.	
		Quod nihil novum immediate possit a Deo procedere. (Ar. 8 ; Avic. 4 : Quod	48. Quod Deus non potest esse causa novi facti, nec potest aliquid	

Gilles de Lessines	Tempier 1270	Errores philosophorum	Tempier 1277	Jean de Verceil
		ab invariabili variabile non potest immediate procedere.)	de novo producere. (54. Quod primum principium non potest inmediate producere generabilia, quia sunt effectus novi. Effectus autem novus exigit causam inmediatam, que potest aliter se habere.)	
		Quod mundus non incepit (Ar. 3 ; Maim. 9 : Quod mundus nunquam universaliter innovabitur). Quod tempus est eternum. (Ar. 2 ; Avic. 5 : Quod tempus nunquam habuit initium). Quod motus non incepit. (Ar. 1 ; Avic. 2 : Quod	87. Quod mundus est eternus, quantum ad omnes species in eo contentas ; et, quod tempus est eternum, et motus, et materia, et agens, et suspiciens ; et quia est a potentia Dei infinita, et impossibile est innovationem esse in ef-	

Gilles de Lessines	Tempier 1270	Errores philosophorum	Tempier 1277	Jean de Verceil
		motus est eternus).	fectu sine inovatione in causa.	
		Quod non fit plus unum ex anima intellectiva et corpore quam ex motore celi et celo (Aver. 12 ; Avic. 11 ; Quod fit unum ex anima celi et celo sicut ex corpore et anima nostra).	13. Quod ex sensitivo et intellectivo in homine non fit unum per essentiam, nisi sicut ex intelligentia et orbe, hoc est, unum per operationem. 14. Quod homo pro tanto dicitur intelligere, pro quanto coelum dicitur ex se intelligere, vel vivere, vel moveri, id est, quia agens istas actiones est ei unitum ut motor mobili, et non substantialiter.	
		Quod omnia de necessitate contingunt (Alk. 4).	21. Quod nichil fit a casu, sed omnia de necessitate eveniunt, et, quod omnia	

Gilles de Lessines	Tempier 1270	Errores philosophorum	Tempier 1277	Jean de Verceil
			futura que erunt, de necessitate erunt, et que non erunt, impossibile est esse, et quod nichil fit contingenter, considerando omnes causas. - Error, quia concursus causarum est de diffinitione casualis, ut dicit Boethius libro De Consolatione.	
		Quod motus voluntatis subduntur motibus supercelestium corporum (Alk. 9 ; Alk. 13 : Quod corpora supracelestia dirigunt operationes nostras voluntarias a principio usque ad finem).	162. Quod voluntas nostra subiacet potestati corporum coelestium. (132. Quod orbis est causa voluntatis medici, ut sanet. 133. Quod voluntas et intellectus non moventur in actu per se, sed per causam sempiternam, scilicet cor-	

Gilles de Lessines	Tempier 1270	Errores philosophorum	Tempier 1277	Jean de Verceil
			pora coelestia. 161. Quod effectus stellarum super liberum arbitrium sunt occulti).	
		Quod Deus non posset alium mundum facere (Ar. 5).	34. Quod prima causa non potest plures mundos facere.	
		Quod a nullo agente possunt simul progredi diversa (Aver. 5; Alg. 4 : Quod a Deo non potest immediate progredi multitudo; Avic. 6 : Quod a primo principio immediate non possunt progredi plura).	44. Quod ab uno primo agente non potest esse multitudo effectuum. (43. Quod primum principium non potest esse causa diversorum factorum hic inferius, nisi mediantibus alliis causis, eo quod nullum transmutans diversimode transmutat, nisi transmutatum.) 64. Quod effectus im-	

Gilles de Lessines	Tempier 1270	Errores philosophorum	Tempier 1277	Jean de Verceil
			mediatus a primo debet esse unus tantum, et simillimus primo.	
		Quod corpora supercelestia sunt animata (Maim. 6).	92. Quod corpora coelestia moventur a principio intrinseco, quod est anima ; et quod moventur per animam et per virtutem appetitivam, sicut animal. Sicut enim animal appetens movetur, ita it coelum.	
		Quod ex nihilo nihil fit (Avic. 3).	185. Quod non est verum, quod aliquid fiat ex nichilo, neque factum sit in prima creatione.	
		Quod simplex fornicatio non erat peccatum mortale ante	183. Quod simplex fornicatio, utpote soluti cum soluta, non est peccatum.	

Gilles de Lessines	Tempier 1270	Errores philosophorum	Tempier 1277	Jean de Verceil
		dationem legis (Maim. 15).		
		Quod nulla bonitas in nobis est immediate a Deo facere (Alg. 8).	22. Quod felicitas non potest a Deo immiti inmediate.	
		Quod Deus non posset facere accidens sine subiecto (Ar. 10 ; Maim. 11).	141. Quod Deus non potest facere accidens esse sine subiecto, nec plures dimensiones simul esse. (138. Quod, cum Deus non comparatur ad entia in ratione cause materialis vel formalis, non facit accidens esse sine subiecto, de cuius ratione est actu inesse subiecto. 139. Quod accidens existens sine subiecto non est accidens nisi equivoce ; et quod impos-	

Gilles de Lessines	Tempier 1270	Errores philosophorum	Tempier 1277	Jean de Verceil
			sibile est quantitatem sive dimensionem esse per se; hoc enim esset ipsam esse substantiam. 140. Quod facere accidens esse sine subiecto, habet rationem impossibilis, implicantis contradictionem.)	
		Quod sol semper causabit generationem et corruptionem in istis inferioribus (Ar. 7). Quod motus celis est eternus (Alg. 1; Maim. 8 : Quod motus supercelestium corporum semper erit). Quod generatio et corruptio non inceperunt	186. Quod coelum nunquam quiescit, quia generatio inferiorum, que est finis motus coeli, cessare non debet; alio ratio, quia coelum suum esse et suam virtutem habet a motore suo; et hec conservat coelum per suum motum. Unde si cessaret a	20. An, si motus celi cessaret, ordine nature omne ferum in elementa <in> instanti resolveretur. 21. An, si motus celi cessaret, ordine nature totus <mundus> quantum ad omnia eius elementa corruptibilia <in elementa in> instanti resolveretur.

Gilles de Lessines	Tempier 1270	Errores philosophorum	Tempier 1277	Jean de Verceil
		nec desinent (Ar. 6).	motu, cessaret ab esse.	22. An, si motus celi cessaret, ordine nature omne corpus inferius elementarum corruptibile in elementa in instanti resolveretur.
		Quod non sit possibilis resurrectio mortuorum (Ar. 9).	17. Quod non contingit corpus corruptum redire idem numero, nec idem numero resurget.	
		Quod forme hic inducte sunt ab intelligentia ultima, non ab agentibus propriis (Avic. 12).	106. Quod omnium formarum causa effectiva inmediata est orbis.	
		Quod corpora supracelestia sunt eterna (Alg. 3).	93. Quod corpora coelestia habent ex se eternitatem sue substantie, sed non eternitatem motus.	

Gilles de Lessines	Tempier 1270	Errores philosophorum	Tempier 1277	Jean de Verceil
		Quod in Deo non est trinitas (Aver. 7 ; Maim. 2). Quod in Deo non est aliqua multitudo nec re nec ratione (Maim. 1).	1. Quod Deus non est trinus et unus, quoniam trinitas non stat cum summa simplicitate. Ubi enim est pluralitas realis, ibi necessario est additio et compositio. Exemplum de acervo lapidum.	
		Quod nullus angelus incepit esse (Alg. 2).	70. Quod intelligentie, sive substantie separate, quas dicunt eternas, non habent propter proprie causam efficientem, sed metaphorice, quia habent conservantem causam in esse ; sed non sunt facte de novo, quia sic essent transmutabiles. (83. Quod intelligentia	

Gilles de Lessines	Tempier 1270	Errores philosophorum	Tempier 1277	Jean de Verceil
			perficitur a Deo in eternitate, quia secundum totum inmutabilis est, anima autem coeli non.)	
		Quod angelus nihil potest movere immediate nisi celeste corpus (Aver. 2).	75. Quod angelus non potest in actus oppositos inmediate, sed in actus mediatos, et hoc mediante alio, ut orbe.	
		Quod tota scientia nostra est in nobis ab ultima intelligentia (Alg. 13).	74. Quod intelligentia motrix coeli influit in animam rationalem, sicut corpus coeli influit in corpus humanum.	
		Quod ab una intelligentia procedit sive creatur alia (Avic. 7; Alg. 5 : Quod primus angelus creavit secundum	73. Quod substantie separate per suum intellectum creant res.	

Gilles de Lessines	Tempier 1270	Errores philosophorum	Tempier 1277	Jean de Verceil
		angelum, et secundum tertius et sic deinceps). Quod ab animabus celorum procedunt supracelestia corpora (Avic. 9 ; Alg. 6 : Quod primus angelus creavit primum celum, et secundus angelus secundum celum, et sic deinceps). Quod ab intelligentia ultima procedunt anime nostre (Avic. 10 ; Alg. 12 : Quod anima nostra est creata ab ultima intelligentia).		
			67. Quod primum inmobile simpliciter non movet, nisi aliquo moto mediante, et	1. An Deus moveat aliquod corpus immediate.

Gilles de Lessines	Tempier 1270	Errores philosophorum	Tempier 1277	Jean de Verceil
			quod tale movens inmobile est pars moti ex se.	
			213. Quod natura, que est principium motus in corporibus coelestibus, est intelligentia movens. - Error, si intelligatur de natura intrinseca, que est actus vel forma.	3. An angeli sint motores corporum celestium.

The Chicken and the Egg *(suppositis fundamentis Philosophi)*. Henry of Ghent, Siger of Brabant and the Eternity of Species

Pasquale Porro

In spite of the traditional allegation of being a conservative, Neo-Augustinian theologian (or even the 'spokesman' or 'representative' of the most conservative and anti-Aristotelian trend at the Parisian Faculty of Theology in the last quarter of the 13th century)[1], Henry of Ghent is undeniably a very careful and refined reader and interpreter of Aristotle. It is a fact that Henry incorporates some basic issues of Aristotelian epistemology in his project of constituting theology as a true science (as is proved, for instance, by the massive adoption of the structure of the *Posterior Analytics* in his discussion of the possibility of knowing God); in addition to this, he is also particularly interested in detecting the *intentio auctoris* of some crucial Aristotelian texts. In some cases, his reading of Aristotle is explicitly opposed to that of other masters. For instance, dealing with the subalternation of the sciences, Henry blames Aquinas and/or Giles of Rome for having completely misunderstood the genuine Aristotelian doctrine ("ista positio ex simplicitate et ignorantia subalternationis venit ...")[2]. Something similar happens in the discussion concerning the existence of necessary creatures and the eternity of the world: Henry assumes that Aristotle

1. Cf. for instance J.V. Brown, *Henry of Ghent on Internal Sensation*, in *Journal of the History of Philosophy*, 10 (1972), p. 16, n. 5: "He was given the title 'the Solemn Doctor'. A curious title until one realizes that 'solemnis' means 'established' and that, quite literally therefore, he was regarded as the representative of established interests – as the representative of the establishment"!
2. Cf. P. Porro, *La teologia a Parigi dopo Tommaso. Enrico di Gand, Egidio Romano, Goffredo di Fontaines*, in I. Biffi, O. Boulnois, J. Gayà Estelrich, R. Imbach, G. Laras, A. de Libera, P. Porro, F.-X. Putallaz (eds), *Rinnovamento della «via antiqua». La creatività tra il XIII e il XIV secolo*, Jaca Book-Città Nuova, Milano-Roma, 2009 (Figure del pensiero medievale, 5), pp. 165-262, especially pp. 217-222 and 237-239.

Christian Readings of Aristotle form the Middle Ages to the Renaissance, ed. by Luca Bianchi, Studia Artistarum 29 (Turnhout, 2011), pp. 185-210
© BREPOLS PUBLISHERS
DOI 10.1484/M.SA-EB.1.100676

admits the existence of necessary beings apart from the First Mover, precisely because they are not created; moreover he finds it self-evident that for Aristotle the world cannot be at once eternal and generated by a First Cause[3]. And to mention another case, which has recently been considered by Valérie Cordonier, Henry is probably one of the most sophisticated Scholastic readers of the *De bona fortuna* (in opposition again to Giles of Rome)[4].

In other cases, this polemical attitude is not so explicit and evident, and the main concern seems to be represented by the reconstruction of Aristotle's true opinion in itself. A couple of very significant examples of this pure 'hermeneutical' attitude can be found in Henry's *Quodlibet* IX. In q. 14 (*Utrum ex fundamentis Aristotelis possit ostendi quod intellectus in omnibus sit unus numero, et an contrarium possit demonstrari*)[5], Henry deals with the problem of the unicity and separation of the potential intellect, and he is not so much interested in rejecting Averroes' thesis, as in detecting Aristotle's true opinion on the matter. Interestingly enough, he concludes that some of Aristotle's 'presuppositions' legitimate the assumption that the potential intellect is a faculty of the individual soul, while other 'presuppositions' legitimate the opposite interpretation (which implicitly means that Averroes cannot be considered as a mere *depravator*, as Aquinas claimed, of genuine Aristotelian doctrine). The second example (q. 17) refers to the problem of the eternity of species, and is explicitly formulated in these terms: *Utrum suppositis fundamentis philosophi sit necesse ponere quod semper fuerit homo, et homo ab homine, ex parte ante in infinitum*[6]. It is precisely on this question that I would like to focus my attention here, for many different reasons: because it is explicitly a question of the correct exegesis or interpretation of an Aristotelian doctrine; because it touches on a delicate issue within the whole Peripatetic tradition, both in the Arabic and Latin world; because it is a question of *longue durée*, which can be traced back to early modern discussions on the Preadamites and even to Vico[7]; and finally because the text, when read carefully, shows a strong case of inter-

3. Cf. P. Porro, *'Possibile ex se, necessarium ab alio': Tommaso d'Aquino e Enrico di Gand*, in *Medioevo*, 18 (1992), pp. 231-273.
4. Cf. V. Cordonier, *'Bona natiuitas', nobility and the Reception of Aristotle's* Liber de bona fortuna *from Thomas Aquinas to Dante Alighieri*, in A.A. Robiglio (ed.), *The Question of Nobility. Aspects of the Medieval and Renaissance Conceptualization of Man*, E.J. Brill, Leiden-New York, forthcoming (Studies on the Interaction of Art, Thought and Power, 5).
5. Henricus de Gandavo, *Quodlibet* IX, q. 14, Leuven University Press, Leuven 1983 (*Henrici de Gandavo Opera Omnia*, 13), pp. 246-288. Cf. M.A. Santiago de Carvalho, *O que significa pensar? Henrique de Gand em 1286 e os horizontes da problemática monopsiquista: 'contra fundamenta Aristotelis'?*, in *Revista Filosófica de Coimbra*, 10 (2001), pp. 69-92.
6. Henricus de Gandavo, *Quodlibet* IX, q. 17, R. Macken (ed.), pp. 279-288.
7. For a classic survey see P. Rossi, *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Feltrinelli, Milano, 1979 (I fatti e le idee, 436).

textuality with the *De aeternitate mundi* of Siger of Brabant, which has gone unnoticed till now. So what I would like to do here is: to re-examine the structure of Henry's question in the light of the Aristotelian presuppositions from which it derives; to consider some specific problems it raises and the sources of some of the arguments which appear in it, and finally to discuss the relation between Henry's question and the text attributed to Siger.

In order to understand better the content and structure of Henry's question, it might be useful to recall some of the basic, and well-known, Aristotelian presuppositions (*fundamenta Philosophi*) which Henry takes into consideration in his approach. In *Metaphysics* VII, while introducing the question of the ingenerability of matter and form as the principles of natural processes, and rejecting once again the Platonic doctrine of the separation of forms, Aristotle states that what generates something has normally the same form as what has been generated, and therefore is identical to the latter, not in a numeric sense – as is obvious – but in a specific sense. In other words, it is always a man who generates another man[8]. This conclusion – which is reached by Aristotle in many other places too – expresses the standard way in which things are generated by *univocal* causes (i.e. causes that produce an effect of the same type, according to what Brentano calls the 'law of synonymity'). Of course, Aristotle did not intend to deny the importance of the *equivocal* causes (for instance, the fact that the Sun is also required for the generation of a man, according to the famous Scholastic adage, from *Physics* II, *homo generat hominem et sol*[9]) or the fact that the celestial bodies play a decisive role in any sublunary process of generation and corruption; rather, he sought to stress that, if species exist only in individuals (and not as separated forms), and do not undergo in themselves generation or corruption, their existence and continuity must rely only on the infinity of the processes of generation of the individuals that belong to them (or constitute them). Thus, even the existence and continuity of the human species depend on the infinity of the processes of generation of new human beings: if every man presupposes another man for his generation, this process must be infinite, otherwise the ingenerability of species as such would be challenged, while the formation of the first (hypothetical) man would remain inexplicable. This fundamental assumption can be connected to the other well-known

8. Cf. Aristoteles, *Metaphysica* VII, 8, 1033 b 29-32.

9. Cf. Id., *Physica,* II, 2, 194 b 13; cf. also J. Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège medieval. Étude historique et édition critique*, Publications Universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, Louvain - Paris, 1974, p. 145 § 65. On the role of equivocal and univocal causes in the Peripatetic tradition see T. Gregory, *Natura e 'qualitas planetarum'*, first published in *Micrologus*, 4 (1996) [*Il teatro della natura / The Theatre of Nature*], pp. 1-30, and now reprinted in Id., *Speculum naturale. Percorsi del pensiero medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2007 (Raccolta di studi e testi, 235), pp. 47-68.

Aristotelian principle, according to which act precedes potency with respect to notion (or formula), substance, and even time, though the latter kind of priority does not concern individuals (in each individual, potency precedes act with respect to time)[10]. Moreover, this fundamental assumption can also be connected to what is suggested in Book Lambda of *Metaphysics*, where the role of the equivocal causes (the movers with respect to the heavens, and the heavens with respect to generable and corruptible things) is confined essentially to motion: equivocal causes act as principles of motion, and not as principles of the 'absolute creation' of their effects, to use the words later used by Avicenna.

This issue could not but provoke a wide debate at the time of the reception of the Aristotelian corpus in the Latin West. The controversy over the eternal or temporal origin of the Universe became in the 13th century one of the most significant cases (or even the most emblematic case) of the possible contrast between Christian revelation and the philosophical tradition; as such, it has been the object of refined reconstructions, like those by R.C. Dales[11], and especially Luca Bianchi[12], which is still the best introduction to the problem in 13th century Scholasticism. The problem of the eternity of species is only *one* aspect of this controversy, but an aspect technically well-defined, which distinguishes, for instance, the structure and aim of Siger of Brabant's *De aeternitate mundi* from those of the homonymous *quaestio* by Boethius of Dacia (which is surely wider and more ambitious, since the case of the eternity of the world is assumed as paradigmatic for the whole relation between faith and reason)[13]. Besides the fundamental theological difficulty (the eternity of species denies, as is obvious, the idea of a *temporal* creation from nothing), the theme of the ingenerability of species has implications which connect it, on the one hand, to pure metaphysical questions (the ontological status of species with respect to their individuals), on the other, logical or semantic questions (for instance, the problem of the so-called 'empty classes': can we talk of a species when none of its individuals exists in act?).

10. Cf. Aristoteles, *Metapysica*, IX, 8,1049 b 4 - 1051 a 3.
11. Cf. R.C. Dales, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, Leiden, E.J. Brill, 1990 (Brill's Studies in Intellectual History, 18), to which can be added R.C. Dales, O. Argerami (eds), *Medieval Latin Texts on the Eternity of the World*, E.J. Brill, Leiden, 1991 (Brill's Studies in Intellectual History, 23) and J.B.M. Wissink (ed.), *The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and His Contemporaries*, E.J. Brill, Leiden, 1990 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 27).
12. Cf. L. Bianchi, *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, La Nuova Italia, Firenze, 1984 (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia - Università di Milano, 104).
13. See the introduction by L. Bianchi in Boezio di Dacia, *Sull'eternità del mondo*, traduzione, introduzione e note di L. Bianchi, testo latino a fronte, Edizioni Unicopli, Milano, 2003, pp. 7-73.

It is fairly obvious, however, that the particular case of the eternity of species represented an essential reason for divarication or contrast between theologians and philosophers (or *artistae*). A good example of the theological attitude in this respect is offered precisely by Henry of Ghent's question, which we intend to consider – i.e. q. 17 of *Quodlibet* IX, presumably disputed at Easter 1286. The formulation of the question already shows that Henry's concern is not so much that of simply rejecting, in the name of belief in the temporal creation of the world, the thesis of the infinity of the human species (and any other species), as that of first establishing Aristotle's authentic position, and then of rejecting, where possible, its philosophical limits. In his *solutio*, Henry carefully distinguishes the case of the eternity of the world (that is, the eternity of those beings, like the heavens, the species of which consists in only one individual) from the case of species which subsist in more individuals, such as the human species. This confirms that the problem of the eternity of species is closely related to that of the eternity of the world, but does not perfectly coincide with it, and rather represents a subordinated case: supposing that the heavens were eternal, can one thereby also concede the infinite generation of individuals in the sublunary world? This question can be interpreted in two different ways: either with regard to the absolute duration of the world (if the heavens were eternal, would a sublunary species have a beginning or not?) or with respect to the possibility of a new beginning for a species, after the destruction of all individuals in consequence of a cataclysm (a deluge or a universal conflagration). The latter case presupposes that the heavens have the capacity of producing new individuals without the contribution or the aid of other individuals of the same species; in other words, it presupposes that the *superior, equivocal causes* have the capacity of producing effects even in absence of the *inferior, univocal causes*.

Given these premises, we can now consider more in detail Henry's *quaestio*. The sole initial argument in favour of the infinity of the human species summarizes what has just been recalled about univocal generation:

> arguitur quod homo habet generari ab homine in infinitum ex parte ante secundum fundamenta Aristotelis, quia dicit in VII° *Metaphysicae*: "Omne quod generatur, generatur a sibi simili nomine et definitione". Si ergo iste homo generatus est, ergo ab alio homine generatus est, et ille eadem ratione ab alio, et sic in infinitum[14].

14. Henricus de Gandavo, *Quodlibet IX*, q. 17, p. 279, ll. 5-9.

The argument *contra* runs as follows:

> Contra. XII° *Metaphysicae* vult quod omnis forma in potentia in prima materia, in actu est in primo motore. Quod vero est in actu in ipso motore, in potentia autem in materia, motor ex se sine alio potest ex materia producere. Ergo etc.[15]

In the *apparatus fontium* of the critical edition of Henry's *Quodlibet* IX, the major premise is attributed to Aristotle, accompanied by a *non inveni* and a reference to the *Auctoritates Aristotelis*, where actually it appears within the *auctoritates* of Averroes on Book XII of *Metaphysics*: "Quicquid est in materia prima potentia passiva, in primo motore est potentia activa"[16]. If we look at the apparatus of Hamesse's edition of the *Auctoritates Aristotelis*, we find again a laconic *locus non inventus*. It is however possible to complete these indications with a double integration. First, in the constitution of Henry's text, it is probably necessary to introduce the marginal addition of ms. D (BNF lat. 15.358), i.e. *Commentator*, in order to give an explicit subject to *vult*: "Contra. Commentator, XII° *Metaphysicae*, vult quod…". Second, it is perhaps possible to indicate the precise source of the *auctoritas*, i.e. t.c. 18 of Averroes' *Great Commentary* on Book XII of *Metaphysics* – one of the key texts to understanding Averroes' position on equivocal and univocal generations: "Et ideo dicitur quod omnes proportiones et formae sunt in potentia in prima materia, et in actu in primo motore"[17]. The passage is actually a crucial one, because it witnesses the explicit criticism raised by Averroes against Avicenna on this subject - a criticism of which the Latin masters were in general well aware (suffice it to consider Albert the Great's *De causis proprietatum elementorum* to find proof of this). The argument thus maintains that at least the supreme equivocal cause (the First Mover, God) can produce something without the aid of other inferior causes (and that, consequently, it is not necessary to admit the infinite generation of individuals to secure the existence of a species).

At the beginning of his *solutio*, Henry suggests that for Aristotle the species of things – insofar as they possess their being, outside the intellect, only in one or more individuals – can be produced (caused) only in that or those individuals. This is for Henry absolutely correct ("Et bene dixit in hoc"). On the contrary, species which subsist in only one individual are neither generable nor corruptible, but eternal and uncaused, since they do not have a productive

15. *Ibid.*, p. 279, ll. 10-13.
16. Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis*, p. 139 § 283.
17. Averroes, *In Metapysicam*, XII, t.c. 18, in *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, VIII, facsimile reproduction of the Giunta edition (Venice 1562-1574), Frankfurt a. Main, Minerva, 1962, f. 305vI.

principle: as stated in *Metaphysics* Lambda, the heavens do not have a cause *in essendo*, but only *in motu*. As a matter of fact, nor are the species of generable and corruptible beings produced as such (*secundum rationem speciei*), according to Aristotle, but only insofar as they receive their being in their individuals through generation. Aristotle's genuine position, according to Henry, is thus that a species is produced by God only indirectly, i.e. *only* in its individuals and *only* through the combined action of the heavens and of the particular, inferior causes. Matter is obviously also involved in this process, insofar as a species can be divided into individuals (and thus pluralized) only because of determined, individual matter.

However, Henry goes on, Aristotle posed an essential distinction between the generation of the species of *perfect* living beings and that of *imperfect* living beings: for the latter, Aristotle admitted the possibility that the heavens can introduce into matter a *vis seminalis* without the aid or contribution of any particular (univocal) cause, so that a species can be actualized again even after the complete destruction of all its earlier individuals. Henry refers explicitly to Book IV of *Meteorologica*:

> Sed a caelo secundum communem cursum aliter posuit species perfectorum generari in suis individuis, aliter vero imperfectorum ex solo caelo agente in materia vim seminalem absque particulari generante simili in specie posuit posse ex materia exire de potentia in actum, postquam desierat esse in omnibus suis individuis. Unde, loquendo de tali vi generata in putrefactis a caelo, dicit in IV° *Meteororum* [*ed. Macken: Meteorororum*]: "Calor disgregans naturalis cum fit, constare facit disgregata. In caelo enim contingit aliquando fieri aliquem aspectum et circulationem quae prius non erat, quorum effectus proprius est aliqua species generabilis et corruptibilis"[18].

For perfect living beings, on the contrary, the above-mentioned adage "homo generat hominem et sol" is always valid. Now, the species of perfect living beings do not exist separately outside the intellect, and yet are eternal (or, better, everlasting, since eternity in the strictest sense does not imply any kind of duration), insofar as they exist in their individuals: not just in one, eternal individual (as in the case of the heavens or the intelligences), but through the infinite succession of the generation of different individuals. A species generates itself in each individual in such a way that it never begins to exist without having already existed in other individuals, and never ceases to exist without continuing to exist in other individuals:

18. Henricus de Gandavo, *Quodlibet* IX, q. 17, p. 280, ll. 29-38.

> Et secundum ipsum hoc modo non sic species incipit esse, quin semper praefuit, nec sic desinet esse, quin semper postmodum erit. Equus enim simpliciter, etsi incipit esse per generationem huius equi, praefuit tamen in alio generante ipsum, et si desinit esse in uno per mortem eius, manet tamen semper in alio generato vel ab ipso vel ab alio[19].

When any individual begins to exist, the species begins to exist; when any individual ceases to exist, the species ceases to exist too. But not in an absolute sense, as is obvious:

> Et sic, licet quodlibet individuum sub tali specie sic sit causatum, quod non praefuit sed penitus esse incepit, et similiter species in illo, non tamen sequitur quod ipsa species sic esse coeperit quod penitus non praefuit. Falsa est enim illa propositio quae dicit quod species illa est nova, et esse incepit cum penitus non praefuisset, cuius quodlibet individuum in praeterito novum erat, et sic coepit esse quod non praefuit penitus. Licet enim quodlibet individuum sic esse coeperit [*Paris, BNF lat. 15350 (=A)*: coepit] quod penitus non praefuit, nullum tamen eorum secundum Philosophum sic esse coepit [*A*: incepit], quin aliud, a quo esse coepit, praefuit. Species autem non habet esse, fuisse vel fore solummodo per esse aut fuisse aut fore unius individui, sed cuiuslibet indifferenter[20].

The existence of a species does not depend on the existence of a given individual, but on that of any individual indifferently. The proposition which affirms the *absolute* newness of a species is similar to (and therefore false, in Aristotelian terms) that which poses the finiteness of time: one might say that any span of past time is characterized by a given distance from the present 'now', insofar as it is a given 'then' (*tunc*), and is therefore finite; consequently, the entire past is finite. But Aristotle replies in *Physics* IV, that though any *tunc* is finite, it is always possible to take a further *tunc*, i.e. a further portion of the past prior to any given portion of the past, and in this sense the past is infinite. In other words, the past is composed of sections which are finite in their own quantity, but infinite in their number, and is as such infinite. The same argument can be applied to the human species: according to Aristotle, man, just as time, never began to exist in an absolute sense. The analogy with the case of the parts of time is thus illuminating: just as the past has its being in any *tunc*, so man and any other species has its being in any individual. The claim to obtain the absolute beginning of a species from the beginning of an individual is in this sense impossible, or vain. This is the authentic doctrine maintained by Aristotle:

19. *Ibid*., p. 281, ll. 51-55.
20. *Ibid*., p. 281, ll. 56-66.

> Et sic secundum Philosophum, caelo et elementis existentibus sempiternis, equus potuit generari ab equo praecedente et [*ed. Macken:* et et] homo ab homine in infinitum absque omni repugnantia naturae rei, ut non sit omnino ponere primum hominem aut primum equum[21].

The principle according to which, in general, each individual of a species is always preceded by another individual is not only valid in the case of perfect living beings, but also in that of imperfect living beings, in spite of the fact that the latter seem to be produced by so-called spontaneous generation too. Their being is always dependent on the action of the First Mover and the heavens, and these are always operating, without the addition of any new disposition. It is for this reason that Aristotle admits that not only the natural world, but also the whole of human history is submitted to a cyclical course[22]:

> Ut ideo secundum ipsum quaecumque species, quaecumque opiniones aut leges, religiones, sectae aut haereses sunt modo, infinities praecesserunt, et circulariter eaedem specie revertentur in futuro, et qualiacumque [*ed. Macken:* qualitercumque] nunc sunt, talia infinities futura sunt, et similiter praecesserunt, quamvis eorum propter antiquitatem non restat memoria[23].

Henry has no doubt: Aristotle defended, together with astral determinism, a cyclical interpretation of all sublunary events, including the succession of doctrines, religions, sects and heresies. For the general sake of the question, this means that conceding that the heavens have the power to generate something without the cooperation of particular agents (once all the individuals of a species have been corrupted), the hypothesis of a first individual, in pure Aristotelian terms, should be rejected too, insofar as equivocal generation would, in any case, be eternal.

This is then, according to Henry, the genuine Aristotelian position (*opinio Aristotelis*) on the infinite generation and eternity of species. But it is a position which must be rejected, since it proceeds from false presuppositions:

> Omnia ista ex falsa suppositione procedunt, scilicet quod species rerum sunt aeternae, et nulla nova nisi quatenus dependet in esse ab individuis

21. *Ibid.*, p. 282, ll. 90-93.

22. On the use of astral determinism as a hermeneutics of history see T. Gregory, *I cieli, il tempo, la storia*, first published in *Sentimento del tempo e periodizzazione della storia nel Medioevo*. Atti del XXXVI Convegno storico internazionale, Todi, 10-12 ottobre 1999, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2000, pp. 19-45, and now reprinted in Id., *Speculum naturale*, pp. 69-91.

23. Henricus de Gandavo, *Quodlibet* IX, q. 17, p. 282, ll. 5-9.

> generabilibus et corruptibilibus, quod nec rerum naturae nec rectae rationi concordat[24].

Now, Henry continues, that a creature cannot be eternal has already been proven, and it is incompatible with Aristotle's own presuppositions (the thesis would pose a hiatus between potency and act). But this is not, as already mentioned, the issue at stake here:

> De quo non quaerit ista quaestio, sed, supposito quod illa fuerint ab aeterno, utrum secundum fundamenta Aristotelis necesse sit ponere quod homo generaverit hominem semper ex parte ante in infinitum[25].

To ascertain whether it would be necessary, on the basis of these Aristotelian 'foundations', for a man to be endlessly generated by another man, two aspects should be taken into consideration: 1) whether it is possible for a species to be restored, by virtue of the heavens, after all individuals were corrupted due to a universal conflagration or deluge; 2) whether, supposing that the heavens were eternal, it would be possible to have an infinite generation, without a first individual.

Concerning the first point, Aristotle seems doubtful (*dat dubiam sententiam*), i.e. shows a certain fluctuation. In c. 8 of Book II of *Politics*, while dealing with the possibility of modifying traditional laws, Aristotle mentions incidentally the existence of human beings generated directly by the Earth, that is – as Henry understands it – produced by the Sun starting from the Earth itself, and not from already existing individuals[26]. In fact, Aristotle's text states that the first human beings (whether they survived earlier cataclysms or were *terrigenae*, i.e. produced directly by the Earth) are to be considered senseless, and this allowed the successors to change their laws. Let's leave aside, for the moment, the hypothesis of survivors: what is important is that Aristotle actually mentions individuals created by the Sun and the Earth. But how should this be understood? Some interpreters – Henry says – affirm that the heavens and the stars are capable as such of producing and forming all sublunary individuals: if this is not always the case (or, better, if this seems to happen very rarely, under exceptional circumstances), it is only because it is easier and more convenient to 'delegate' generation to inferior, univocal causes: mice, for instance, are first generated directly by the Earth and then reproduce through univocal

24. *Ibid*., p. 283, ll. 15-18.
25. *Ibid*., p. 283, ll. 28-30.
26. Cf. Aristoteles, *Politica*, II, 8, 1269 a 5-8 (I take the liberty of correcting the indication which appears in the *apparatus fontium* of Macken's edition, which refers instead to *Politica*, II, 12, 1273 b 30-34).

generation. No matter how things are with small, irrational animals, however, this cannot apply, for Henry, to the case of human generation. The argument used here by Henry is bizarre and remarkable at the same time, and it is rooted in the assumption that it is not true that the heavens can generate better than human beings. We see that all newborn babies are so weak, inept and helpless that they would immediately die without the assistance of their parents or other individuals. In other words, no baby would survive without the 'art and intelligence' of other human beings, who take care of nourishing and protecting them. Now, if the heavens were capable of producing immediately, by themselves, newborn babies, the latter would be just as inept and helpless as those generated by human parents, and would need nourishing and protection: but the heavens would not be capable of assisting and feeding them (unless we assume that the heavens would serve as wet nurses – which is absurd), and so they would all die before coming to perfection. In this way, the restoration of the human species would be absolutely impossible. The argument works also in the reverse: nature always provides something with all that is necessary for its operations; thus, if nature had effectively given to the heavens the capacity of generating in a perfect way human beings, then it would also have provided them with the capacity of assisting them after generation; but the heavens do not possess the latter capacity, therefore they do not possess the first either. Henry appeals here to a similar argument employed by Aristotle, in his *De anima*, with respect to plants. In c. 9 of Book III of *De anima*, Aristotle observes that if the vegetative soul were capable, as such, of causing local motion, then nature, which does not do anything in vain, would have provided all the plants with organs suitable for motion[27]. Analogously, if the stars possessed by nature the capacity of generating perfect living beings, they would also possess the organs suitable for assisting them after generation, and would exercise this capacity even now, taking the place of univocal causes. It is perhaps possible to concede that the stars have enough power to produce inanimate bodies (minerals), plants and products of the earth, some animals that have a similar constitution (such as worms and snakes), and even some small, imperfect animals that are not so dissimilar, such as mice and bats, but they do not have the power to produce the species of perfect animals, nor – as far as human beings are concerned – a form of the body so noble as that required by the rational soul to constitute a man[28].

27. Cf. Aristoteles, *De anima,* III, 9, 432 b 13-19.

28. As is well-known, Henry defends the thesis of human dimorphism, i.e. the fact that the rational soul presupposes a corporeal form as *forma mixti*. See R. Zavalloni, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1951 (Philosophes Medievaux, 2), especially pp. 383-474; P. Maz-

We thus have a reply to the first of the above-mentioned questions: if there ever have been conflagrations or deluges, the survival of species has been ensured only by God, who saved some individuals. But it must also be added that, in actual fact, there has been only one universal deluge, the one described in the Bible, and there will be only one conflagration, the one that will take place on Doomsday, and both events must be considered miraculous, not natural.

The reply to the second question is more complicated, and implies the adoption of a new strategy, that of pointing out a conflict between different Aristotelian presuppositions. In fact, it is true that Aristotle states that every man always proceeds from another man *ex parte ante*, endlessly, but he also states that naturally, and in an absolute sense, semen proceeds from man more than man proceeds from semen. In Book XII of his *Metaphysics*, Aristotle affirms (against the Pythagoreans and Speusippos) that semen always comes from beings already existing and perfectly constituted[29]: what is first, is therefore not the semen itself, but what is already perfectly constituted. Consequently, we must concede that man is prior to semen (with respect, as is obvious, not to the individual who comes from semen, but to the individual from which the semen comes): "hominem oportet esse ante sperma, non illud quod fit ex hoc, sed aliud ex quo fit semen"[30]. Even though he admits infinite generation, Aristotle is forced by truth (*ipsa veritate coactus*) to pose explicitly that, if accidentally an individual is always preceded by another individual, essentially and in an absolute sense man precedes semen. Now, since naturally what is prior in an essential order cannot come after what is posterior, the human species (or the equine species) cannot simply derive from the semen of a man (or a horse), but vice-versa. Furthermore, if the series which are accidentally ordered can be open and infinite, in the series which are essentially ordered it is necessary to fix an end (*status*)[31], as is demonstrated in Book II of *Metaphysics*. This means that the production of an individual proceeding from semen, and the production of the semen itself must be brought back to an original production of man, which does not depend on semen, but on another immediate efficient cause. We have already excluded that such a cause can be represented

zarella, *Controversie medievali. Unità e pluralità delle forme*, Giannini, Napoli, 1978 (I Principii, 13), especially pp. 17-31 and 161-195; G.A. Wilson, *Henry of Ghent and John Peckham's Condemnation of 1286*, in G. Guldentops, C. Steel (eds), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought. Studies in Memory of Jos Decorte*, Leuven University Press, Leuven, 2003 (Ancient and Medieval Philosophy, 1/31), pp. 261-275; Porro, *La teologia a Parigi dopo Tommaso*, especially pp. 181-188.

29. Cf. Id., *Metaphysica*, XII, 7, 1072 b 30 - 1073 a 3.

30. Henricus de Gandavo, *Quodlibet* IX, q. 17, p. 285, ll. 98-99.

31. On Henry's thesis that it is necessary to fix a status in any essentially ordered series, see P. Porro, *'Ponere statum'. Idee divine, perfezioni creaturali e ordine del mondo in Enrico di Gand*, in *Mediaevalia*, 3 (1993), pp. 109-159.

by the heavens; therefore, the original production of the human species must lead back directly to God. And since species do not exist as separate forms, we must concede that God produced the human species in one or more individuals. We have thus the answer to the second of the above-mentioned questions as well: even supposing that the heavens and the elements were eternal, it is anyway necessary, for Henry, to pose one or more human beings created immediately by God, without any predecessor. And since man is generable and corruptible, he cannot be created eternally: the first individuals of the human species must therefore have been created in time, that is, must have a temporal beginning. This is not only true for human beings, but for all perfect living beings: in general, it must be affirmed that all species have a temporal beginning.

In Henry's view, Aristotle thus contradicted himself: on the one hand, he posited infinite generation; on the other, he was forced to acknowledge the existence of an essential order between man and semen, conceding that man must, in an absolute sense, precede semen. Now, where there is an essential order, there must also be an end, a first term: and so it is necessary to posit a first man as the foundation of the human species, even in the hypothesis of the eternity of celestial motion. The thesis of infinite generation is thus false in the absolute sense.

As is evident, this conclusion is reached and defended by Henry on the basis of what Aristotle himself concedes in Book IX of *Metaphysics*: in an absolute sense, act always precedes potency (even though in one and the same individual potency precedes act with respect to time). The atavistic dilemma of the priority of the chicken or the egg – which is explicitly recalled by Henry in the conclusion of his *solutio*[32] – must thus be solved by postulating the absolute existence of a chicken that did not derive from an egg – a proto-chicken which is the mother of all other chickens.

To summarize: there is no doubt that, for Henry, the thesis of infinite generation represents Aristotle's genuine position, but remains in itself false:

32. Cfr. Henricus de Gandavo, *Quodlibet* IX, q. 17, p. 287, ll. 46-59: "Et per hunc modum, <cum> in diversis actus simpliciter praecedat potentiam, licet potentia in hoc praecedat actum in illo, ut, licet potentia in hoc ovo praecedit tempore actum in gallina ex illo generata, et sic tempore praecedit potentia actum et actus in hac gallina potentiam in ovo, ex quo alia gallina est generanda, hoc tamen non procedit in infinitum, immo necesse est stare in gallina quae non habet esse ex ovo, sed quae praecedit omne ovum et omnem gallinam generatam ex ovo, et sic actus simpliciter necessario praecedit potentiam tempore. Quod etiam ipse Aristoteles testatur esse necessarium, ubi dicit, IX° *Metaphysicae* quod, licet in eodem secundum numerum quod de potentia procedit ad actum, potentia tempore praecedit actum, idem tamen secundum speciem in aliquo individuo existit in actu priusquam aliquod aliorum existit in potentia, dico materiae, ut ex qua aliquid procedit de potentia in actum".

> Quod ergo arguitur primo, quod "secundum Philosophum homo semper generatur ab homine", dicendum quod re vera hoc erat de mente sua, sed non est verum, ut dictum est[33].

As far as the second of the initial arguments is concerned (the argument derived from Averroes' commentary on Book XII of *Metaphysics*), Henry observes that it is true for Christians (as Averroes himself admitted) according to whom everything pre-exists in God's ideal reasons and everything is created from nothing, but does not reflect the *intentio Philosophi*, insofar as for Aristotle the First Cause can produce something only through the action of the heavens. The argument thus presupposes that the univocal generation of human beings is not necessary, because the First Mover could produce everything from matter through the motion of the heavens. However, this is valid only for the species of perfect living beings (and for the heavens themselves), which are produced immediately by the First Cause. After this initial production, all other individuals are produced through univocal generation, though not without the cooperation of the heavens.

After having examined Henry's question, we can raise a couple of further questions: 1) Who has actually admitted the spontaneous generation of perfect living beings? 2) What kind of relation exists, if any, between Henry's text and the short treatise on the eternity of the world attributed to Siger of Brabant?

Concerning the first issue, it might be useful to recall, in the first place, that the hypothesis of the spontaneous generation of perfect living beings (and especially human beings) is included in the list of articles condemned by Bishop Tempier in March 1277:

> Quod si in aliquo humore uirtute stellarum deueniretur ad talem proportionem cuiusmodi proportio est in seminibus parentum, ex illo humore posset generari homo; et quod homo posset sufficienter generari ex putrefactione[34].

33. *Ibid.*, p. 288, ll. 61-63.

34. It is article n. 188 in the numeration of the *Chartularium Universitatis Parisiensis*, and n. 82 in the numeration adopted by Mandonnet and Hissette. Cf. R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires - Vander-Oyez, Louvain - Paris, 1977 (Philosophes médiévaux, 22), pp. 146-147 (with an ironic reference to Aldous Huxley); *La condamnation parisienne de 1277*, nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire par D. Piché avec la collaboration de C. Lafleur, Vrin, Paris, 1999, pp. 136-137; L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Lubrina, Bergamo, 1990 (Quodlibet, 6), p. 43, n. 36 and p. 121. On the problem of spontaneous generation in Aristotle and medieval thought see J. Lennox, *Teleology, Chance, and Aristotle's Theory of Spontaneous Generation*, in *Journal of the History of Philosophy*, 20 (1982), pp. 219-238; B. Nardi, *Pomponazzi e la teoria di Avicenna intorno alla generazione spontanea nell'uomo*, in Id., *Studi su Pietro Pomponaz-*

As far as the source of this proposition is concerned, Hissette refers to Siger of Brabant, and actually the theme appears in q. 4 of his *Quaestiones naturales*, where we find the contraposition mentioned above between Avicenna and the 'genuine' Aristotelian tradition[35]. The exact place where Averroes deals with this issue has already been indicated; it remains to find the text by Avicenna which represents the target of Averroes' criticism. The editor of the *Quaestiones naturales*, B.C. Bazán, does not propose any indication in his *apparatus fontium*, but I guess it is possible to refer to *De diluviis*, i.e. the last chapter (*fasl*) of the second *maqāla* of *Meteors* (the fifth section of Avicenna's *Libri Naturales*). The text, which was translated from the Arabic into Latin perhaps between the end of the 12th century and the beginning of the 13th[36], was known to Albert the Great, who not by chance offers a perfect reconstruction of the controversy between Averroes and Avicenna in his *De causis proprietatum elementorum* (1251-1254)[37]. We can therefore conclude that the thesis condemned by Tempier and recalled by Henry does not belong to Siger, but has an Avicennian background: however strange it might seem, sometimes Bishop Tempier takes sides with Averroes, in rejecting Avicenna's views.

The second of the above-mentioned issues is much more delicate, because it is undeniable that Henry's question shows a deep kind of intertextuality with

zi, Le Monnier, Firenze, 1965, pp. 305-319; M. Van der Lugt, *Le ver, le démon et la vierge. Les théories médiévales de la génération extraordinaire*, Les Belles Lettres, Paris, 2004 (L'âne d'or), especially pp. 131-187; D.N. Hasse, *Urzeugung und Weltbild. Aristoteles - Ibn Ruschd - Pasteur*, Olms, Hildesheim - Zürich - New York, 2006; Id., «Spontaneous Generation and the Ontology of Forms in Greek, Arabic, and Medieval Latin Sources», in P. Adamson (ed.), *Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception*, London - Torino, The Warburg Institute - Nino Aragno, 2007, pp. 150-175.

35. Sigerus de Brabantia, *Quaestiones naturales*, B.C. Bazán (ed.), in Siger de Brabant, *Écrits de logique, de morale et de physique*, Publications Universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, Louvain - Paris, 1974, pp. 110-111.

36. Cf. M.-T. d'Alverny, *Avicenne en Occident. Recueil d'articles*, Vrin, Paris, 1993 (Études de Philosophie Médiévale, 71), especially IV, p. 355; V, p. 77; VI, p. 69 and 78. The translation is anonymous, even though d'Alverny points out the similarity with Alfred of Sareshel's translations. The text contained in ms. 5.6.14 of the Biblioteca Colombina of Sevilla has been edited in M. Alonso Alonso, *Las traducciones de Juan González de Burgos y Salomon*, in *Al-Andalus*, 14 (1949), pp. 291-319 (*De diluviis*: pp. 306-308). On Avicenna's '*Meteorology*' see J.-M. Mandosio, C. Di Martino, *La 'Météorologie' d'Avicenna (Kitāb al-Šifā' V) et sa diffusion dans le monde latin*, in A. Speer, L. Wegener (eds), *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, Walter de Gruyter, Berlin - New York, 2006 (Miscellanea Mediaevalia, 33), pp. 406-424 (on the chapter *De diluviis*, p. 420).

37. Cf. Albertus Magnus, *De causis proprietatum elementorum*, I, tract. 2, c. 13, P. Hossfeld (ed.), Aschendorff, Münster, 1980 (*Alberti Magni Opera Omnia*, 5.2), p. 86, ll. 53-71. On the connection between Avicenna's *De diluviis* and the article 188 (82) condemned by Tempier see also I. Costa, *Anonymi Artium Magistri Questiones super Librum Ethicorum Aristotelis (Paris, BnF, lat. 14698)*, Brepols, Turnhout, 2010 (Studia Artistarum, 23), especially pp. 71-79.

Siger's *De aeternitate mundi*. Suffice it to consider the synopsis of some essential passages to prove this.

A. Sigerus de Brabantia, *De aeternitate mundi*, ed. B.C. Bazán	B. Henricus de Gandavo, *Quodlibet* IX, q. 17, ed. R. Macken
Propter quamdam rationem quae ab *aliquibus* demonstratio esse creditur eius quod species humana esse incepit cum penitus non praefuisset, et universaliter species omnium individuorum generabilium et corruptibilium, quaeritur utrum species humana esse inceperit cum penitus non praefuisset, et universaliter quaelibet species generabilium et corruptibilium, *secundum viam* Philosophi *procedendo* (p. 113, ll. 4-10).	Utrum *suppositis fundamentis Philosophi* sit necesse ponere quod semper fuerit homo, et homo ab homine, ex parte ante in infinitum (*Quodl.* IX, q. 16, p. 269, ll. 8-10).
Quod sic apparet: *nam contingit in caelestibus fieri aliquem aspectum et constellationem prius non existentes, quorum effectus proprius est aliqua species entis in mundo inferiore*, quae et tunc causatur, quae tamen et prius non fuerat, sicut et constellatio ipsam causans (p. 132, ll. 89-93; *the quotation from Aristotle's Meteorology is not indicated*).	Unde, loquendo de tali vi generata in putrefactis a caelo, dicit in IV^{a} *Meteororum* [*ed. Macken: Meteororum*]: "Calor disgregans naturalis cum fit, constare facit disgregata. *In caelo enim contingit aliquando fieri aliquem aspectum et circulationem quae prius non erat, quorum effectus proprius est aliqua species generabilis et corruptibilis*" (p. 280, ll. 33-38).
Sic igitur ex iam dictis patet qualiter *species humana a philosophis ponitur sempiterna et nihilominus causata: non enim sic, quia abstracte ab individuis existat* sempiterna et sic causata; nec etiam est *sempiterna causata quia existat in aliquo individuo sempiterno causato, sicut species caeli vel intelligentiae; sed quia in indi-*	Tales autem *species posuit* Philosophus *sempiternas*, et numquam defuisse, *sed causatas tantum, non abstractas absque individuis* et extra intellectum existentes, non sic quod *singula species subsistat in aliquo individuo sempiterno causata, sicut subsistunt species caeli et intelligentiae, sed quia semper unum individuorum gene-*

viduis humanae speciei unum generatur ante aliud in sempiternum, et species habet esse et causari per esse individui. Hinc est quod species humana, secundum philosophos, semper est, *nec esse incepit cum penitus non praefuisset*. Dicere enim quod ipsa esse inceperit, cum penitus non praefuisset, est dicere quod aliquod eius individuum esse inceperit ante quod non fuerit aliud individuum illius speciei. Et cum species humana non aliter causata sit, secundum philosophos, nisi quia generata per generationem individui ante individuum, ipsa esse incepit, cum universaliter omne generatum esse incipiat; incipit tamen esse cum esset et praefuisset (pp. 116-117, ll. 36-50).	*ratum est ab altero semper in praeterito, et similiter generabitur in futuro. Et similiter species et causationem cuiuslibet ipsa in quolibet eorum* ita, quod *numquam sic coeperit esse quod non praefuit*, nec desinet esse quod non erit in posterum, et, quolibet individuorum incipiente esse in ipso, incipit species esse, et desinente esse in ipso, desinit species esse (pp. 280-281, ll. 41-51).
Et primo dicendum ad eam ut sub forma prima proponitur, *negando propositionem dicentem quod species illa nova est, et esse incepit cum penitus non praefuisset, cuius individuum quodlibet esse incepit cum non praefuisset. Quia, licet nullum sit hominis individuum quin esse inceperit cum non praefuisset, nullum tamen individuum eius esse incepit quin aliud praefuisset, secundum philosophos. Species autem non habet esse tantum per esse unius sui individui, sed et cuiuslibet alterius* (p. 118, ll. 6-13).	Et sic, licet quodlibet individuum sub tali specie sic sit causatum, quod non praefuit sed penitus esse incepit, et similiter species in illo, non tamen sequitur quod ipsa species sic esse coeperit quod penitus non praefuit. *Falsa est enim illa propositio quae dicit quod species illa est nova, et esse incepit cum penitus non praefuisset, cuius quodlibet individuum in praeterito novum erat, et sic coepit esse quod non praefuit penitus. Licet enim quodlibet individuum sic esse coeperit* [*A: coepit*] *quod penitus non praefuit, nullum tamen eorum secundum* Philosophum *sic esse coepit* [*A: incepit*], *quin aliud, a quo esse coepit, praefuit. Species autem non habet esse, fuisse vel fore solummodo per esse aut fuisse aut fore unius individui, sed cuiuslibet indifferenter* (p. 281, ll. 56-66).

Et est ratio dicta *similis rationi* qua dubitat Aristoteles, *quarto Physicorum*, si tempus praeteritum finitum sit. *Omne enim tempus praeteritum, sive propinquum sive remotum, est aliquod tunc; et quodlibet tunc distantiam habet terminatam ad praesens nunc; ergo totum tempus praeteritum est finitum*. Utraque vero propositionum praedictarum apparet ex ratione ipsius tunc quam docet Philosophus quarto *Physicorum*. Huius autem rationis solutio apud Aristotelem est quod, *licet quodlibet tunc sit finitum, quia tamen in tempore est accipere tunc ante tunc in infinitum, ideo non totum tempus praeteritum est finitum. Compositum enim ex finitis quantitate, numero autem infinitis, infinitum habet esse. Sic etiam, licet nullum sit hominis individuum quin esse inceperit cum non praefuisset, quia tamen individuum est ante individuum in infinitum, secundum philosophos, ideo homo, secundum eos, esse non incepit cum penitus non praefuisset, sicut nec tempus. Et est simile, quia, sicut tempus praeteritum habet esse per quodcumque tunc, sic et species per esse cuiuscumque individui.* (pp. 118-119, ll. 18-34)	Est enim *propositio illa similis quae dicit: "Omne praeteritum, sive propinquum sive remotum, determinatam distantiam habet ad praesens, quia est aliquod tunc. Ergo totum tempus praeteritum est finitum"*. Cui respondet Aristoteles in *IV° Physicorum* dicens quod, *licet quodlibet 'tunc' sive tempus praeteritum sit finitum, quia tamen in tempore est accipere tunc ante tunc, et praeteritum ante praeteritum in infinitum, ideo non est totum tempus praeteritum finitum. Componitur enim ex finitis quantitate, numero autem infinitis, et ideo in infinitum habuit esse* praeteritum ante praeteritum. *Sic et, licet nullum sit hominis individuum quin esse coeperit cum prius non fuisset, quia tamen individuum hominis est ante individuum in infinitum secundum* Philosophum, *ideo secundum eum homo non incepit esse cum penitus non praefuisset, sicut nec tempus* [*ed. Macken: tempore*]. *Et est simile* de partibus temporis et individuorum hominis, *quia, sicut tempus praeteritum simpliciter habuit esse per quodlibet tunc*, sic et homo. *Et* similiter *species* quaelibet *per quodlibet individuum suum* (pp. 281-282, ll. 66-81).
Et ideo, secundum eos, species humana non incepit esse cum penitus non praefuisset. *Speciei* enim in esse *inceptio*	*Et ideo secundum* Philosophum *species* equi *non sic incepit esse* quin semper praefuit, quia numquam ince-

non solum est *ex cuiuslibet eius individui inceptione*, cum non praefuisset, sed alicuius eius individui, cum nec ipsum nec aliud illius speciei individuum praefuisset (p. 118, ll. 13-17).	pit esse unum individuum eius quin aliud praefuit in infinitum, quoniam *speciei inceptio* simpliciter *non potest argui ex inceptione unius aut cuiuslibet individui* sui secundum se, *cum non praefuisset, sed solummodo ex alicuius individui eius inceptione, cum nec ipsum nec aliud individuum illius speciei praefuisset*: cum praecedenti enim speciei inceptione bene stat speciei aeternitas, licet non cum ista, ut patet ex dictis (p. 282, ll. 81-89).
Ex hoc autem quod semper est movens et agens, sequitur quod nulla species entis ad actum procedit quin prius praecesserit, ita quod *eadem specie quae fuerunt circulariter revertuntur, et opiniones, et leges, et religiones, et alia*, ut circulent inferiora ex circulatione superiorum, *quamvis circulationis quorumdam propter antiquitatem non maneat memoria* (p. 132, ll. 80-85).	*Ex quo ergo egit et movit tempore infinito*, impossibile est quod habeat nunc aliquam virtutem aut dispositionem sive aspectum producendi aliquod individuum, quin prius habuerit consimilem virtutem producendi simile, quod et eadem ratione produxit, et hoc infinities in infinito tempore quod praecessit. Ut ideo secundum ipsum *quaecumque species, quaecumque opiniones aut leges, religiones, sectae aut haereses* sunt modo, infinities praecesserunt, et circulariter eaedem specie revertentur in futuro, et qualiacumque [*ed. Macken:* qualitercumque] nunc sunt, talia infinities futura sunt, et similiter praecesserunt, *quamvis eorum propter antiquitatem non restat memoria* (p. 282, ll. 00-9).
nulla est ratio, ut videtur, quod actus potentiam tempore praecedat nisi haec, quod potestate ens fit actu per aliquod agens suae speciei existens in	

actu. Quamvis autem ex hoc sequatur quod actus agentis tempore praecedat actum et perfectionem generati ab illo agente, non tamen ex hoc accidere videtur quod actus generantis tempore praecedat id quod est in potentia ad actum generati. Nec ex hoc etiam actus simpliciter tempore potentiam antecedet, quamquam et aliquis actus aliquam potentiam ad illum actum praecedere videatur. Sicut enim ens in potentia exit in actum per aliquid in actu suae speciei, sic etiam et existens actu in illa specie generatum est ex aliquo existente in potentia ad actum illius speciei, ita quod, sicut illud quod est potentia homo fit actu ab actu homine, sic et homo generans generatur ex priore spermate et potentia homine, *sicut etiam qua ratione gallina ovum tempore praecedit et ovum gallinam*, sicut vulgus arguit. In oppositum est Aristoteles, *nono Metaphysicae*. Vult enim ibidem quod, *quamquam in eodem secundum numerum quod de potentia ad actum procedit, potentia tempore actum antecedat, idem tamen secundum speciem existens in actu potentiam praecedit* (pp. 129-130, ll. 32-50).	Et per hunc modum, <cum> in diversis actus simpliciter praecedat potentiam, licet potentia in hoc praecedat actum in illo, ut, *licet potentia in hoc ovo praecedit tempore actum in gallina ex illo generata, et sic tempore praecedit potentia actum et actus in hac gallina potentiam in ovo, ex quo alia gallina est generanda, hoc tamen non procedit in infinitum, immo necesse est stare in gallina quae non habet esse ex ovo*, sed quae praecedit omne ovum et omnem gallinam generatam ex ovo, et sic actus simpliciter necessario praecedit potentiam tempore. Quod etiam ipse Aristoteles testatur esse necessarium, ubi dicit, *IX^{a} Metaphysicae*, quod, licet *in eodem secundum numerum quod de potentia procedit ad actum, potentia tempore praecedit actum, idem tamen secundum speciem in aliquo individuo existit in actu priusquam aliquod aliorum existit in potentia*, dico materiae, ut ex qua aliquid procedit de potentia in actum (p. 287, ll. 46-59).

There are at least 3 possible ways to explain this kind of intertextuality:
1) Text A presupposes and quotes text B;
2) Text B presupposes and quotes text A;
3) Both texts A & B refer to a third text (C).

The third hypothesis, though not impossible, has to be supported by additional evidence, otherwise it remains in itself anti-economic. The first hypothesis would suggest that Siger's treatise is a reply to Henry's position. Before taking into consideration the relative chronology of the two texts, let us recall some essential features of Siger's *De aeternitate* which might support this hypothesis.

First of all, unlike Henry's question, Siger's treatise presents itself as a polemical text, directed against someone, as the first lines show very clearly:

> Propter quamdam rationem quae ab ALIQUIBUS demonstratio esse creditur eius quod species humana esse incepit cum penitus non praefuisset, et universaliter species omnium individuorum generabilium et corruptibilium, quaeritur utrum species humana esse inceperit cum penitus non praefuisset, et universaliter quaelibet species generabilium et corruptibilium, secundum viam PHILOSOPHI procedendo[38].

The author of *De aeternitate* explicitly refers to someone who claims to have proven, through a certain argumentation, the impossibility of infinite generation. It is also clear that, for him too, the question concerns above all the true *intentio Philosophi*.

Now, what is the argument used by the opponent? Siger specifies that this argument can be presented in two different formulations. The first, which is also in his opinion more solid, runs as follows:

> Ratio autem dicta potest formari dupliciter.
> Primo sic, ut evidentior appareat. Species illa, cuius quodlibet individuum esse incepit cum non praefuisset, nova est et esse incepit, cum penitus et universaliter non praefuisset. Species autem humana talis est, et universaliter species omnium individuorum generabilium et corruptibilium, quod quodlibet individuum huiusmodi specierum esse incepit cum non praefuisset. Ergo et quaelibet species talium nova est et esse

38. SIGERUS DE BRABANTIA, *Tractatus de aeternitate mundi*, B.C. BAZÁN (ed.), in SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium De anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, Publications Universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, Louvain - Paris, 1972, p. 113, ll. 1-10.

> inchoavit cum penitus non praefuisset. Huius rationis minor evidenter apparet. Maior autem sic declaratur: species nec esse nec causari habet nisi in singulari vel singularibus; si ergo quodlibet individuum specierum generabilium et corruptibilium causatum est cum non praefuisset, et species ipsorum, ut videtur, talis erit[39].

The argument is very close, virtually identical, to the one actually mentioned by Henry in q. 17 of *Quodlibet* IX, as the above table proves. The second formulation appeals to the status of universals and is presented in the following way:

> Secundo potest formari ratio iam dicta in modo quo ab aliquibus formatur sic. Universalia, sicut non habent esse nisi in singularibus vel singulari, ita nec causari. Nunc autem omne ens est a Deo causatum. Cum igitur homo sit causatum a Deo, quia est aliquod ens mundi, oportet quod in aliquo determinato individuo in esse exierit, sicut caelum et quaelibet alia a Deo causata. Quod si homo non habet individuum sempiternum, sicut est hoc caelum sensibile secundum PHILOSOPHOS, tunc species humana erit a Deo causata sic, quod esse incepit cum penitus non praefuisset[40].

We do not find in Henry this explicit reference to universals; nonetheless, at least twice in his question, Henry says that species do not exist as separate forms, and have their *esse* outside the intellect only in one or more individuals. Let's just recall the beginning of Henry's solution:

> Dicendum quod sententia PHILOSOPHI fuit quod, sicut species rerum non habent esse extra intellectus notitiam nisi in singulari unico aut pluribus, sic nec habent causari nisi in eisdem. Et bene dixit in hoc[41].

The second part of the argument corresponds more directly to Henry's text. If this is the argument (in its twofold formulation) used by the opponent, Siger declares that his intention is not to demonstrate the opposite conclusion, but only to prove that the argument of his opponent is inconsistent:

> Unde mirandum est de sic arguentibus. Cum enim velint arguere speciem humanam incepisse per eius factionem, et non sit per se facta, sed factione individui, ut fatentur, ad ostensionem suae intentionis deberent

39. *Ibid.*, pp. 113-114, ll. 11-22.

40. *Ibid.*, p. 114, ll. 23-31. On this particular issue see above all A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Éditions du Seuil, Paris, 1996 (Des Travaux), especially pp. 220-228.

41. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet IX*, q. 17, p. 279, ll. 15-17.

> declarare non esse generatum individuum ante individuum in infinitum. Hoc autem non ostendunt, sed unum falsum supponunt: quod species humana non possit esse facta sempiterna a Deo nisi facta sit in aliquo individuo determinato et aeterno, sicut species caeli facta est aeterna. Et cum in individuis hominis nullum aeternum inveniant, totam speciem incepisse cum penitus non praefuisset demonstrasse putant, frivola ratione decepti. Non conamur autem hic oppositum conclusionis ad quam arguunt ostendere, sed solum suae rationis defectum, qui apparet ex praedictis[42].

To achieve this goal, Siger shows that the notion of universality is not correctly understood by his opponent, and that act does not always precede chronologically potency; therefore, one must either concede infinite generation in the series of univocal causes or the infinite actuality of celestial, equivocal causes. Since the structure of Siger's *De aeternitate* is well-known, I shall not deal any longer with this text, but instead confine myself to the following observations:
a) A is a polemical, controversial text, directed against an opponent; B is merely dedicated to the reconstruction of the *intentio Philosophi*, and its truth (or falsity), without any reference to possible opponents.
b) the argument attributed in A to the unspecified opponent is more or less the same argument effectively used in B.

On the basis of these elements, we should thus conclude that text A (Siger's *De aeternitate*) seems to be a reaction against text B (Henry's question 17 of *Quodlibet* IX), more than the contrary. This would also fit with the philological general principle according to which, in the case of intertextuality, the dependent text is always shorter and poorer than the text upon which depends.

This provisional, unexpected and even rather surprising conclusion clashes however with the fact that in 1286, when Henry disputed his *Quodlibet* IX, Siger was no longer in Paris (and probably already dead, since his death is usually collocated between 1281 and 1284). A possible way to avoid this obstacle would be to challenge the authenticity of *De aeternitate mundi*, i.e. its attribution to Siger. It is well known that the complete text of the treatise is contained in four manuscripts: in three of them, which however belong to the same family, the work is attributed explicitly to Siger; in the fourth manuscript (B, i.e. Paris, BNF lat. 16297) the text is anonymous. However, three other manuscripts, which contain fragments of the text and which, according to Bazán, belong to the same family as D, attribute the work to Giles of Rome[43] - an attribution

42. Sigerus de Brabantia, *Tractatus de aeternitate mundi*, pp. 119-120, ll. 48-60.
43. See Bazán, *Introduction*, in Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium De anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, especially pp. 60*-66*.

which was accepted by Gerardo Bruni[44]. If this were the case, the dating of the work might also hypothetically be postponed, and all problems would be easily solved (we would thus be able to consider this peculiar case of intertextuality as another chapter in the controversy between Henry and Giles, after the return of the latter to Paris in 1285). And yet there is a palaeographic, or better a codicological argument, which makes it impossible to date *De aeternitate mundi* after Henry's *Quodlibet* IX. One copy of *De aeternitate* is included, as mentioned above, in ms. Paris, BNF lat. 16.297 which belonged to Godfrey of Fontaines, and Andrea Aiello and Robert Wielockx have recently proven, beyond any reasonable doubt, that this fascicle of the manuscript was already completed in 1277-1278[45].

This means that we are left only with the second of the above-mentioned hypotheses, i.e. that contrary to appearances and a few elements of internal criticism, text B (Henry's q. 17 of *Quodlibet* IX) depends on text A (Siger's *De aeternitate*). This is also Robert Wielockx's firm belief, who has been so kind as to send me an extremely detailed and scrupulous report on the issue of the relation between the two texts. Wielockx assumes that Henry "traite, en 1286, des positions aristotéliciennes relatives à l'origine de l'univers en se servant amplement des formulations que Siger leur a données, quitte à se dissocier de ces positions ainsi formulées en faisant valoir quelques textes aristotéliciens, dont certains tirés hors de leux contexte"[46]. This is, of course, not only very plausible, but also in perfect accordance with the codicological data. Yet one might ask why, in order to introduce his position against infinite generation, Henry would use exactly the same arguments declared frivolous and inconsistent by Siger in his *De aeternitate,* and at the same time report and copy entire passages from the same work without even distancing himself from the text or trying to reply more explicitly to Siger's objections – which seems a little bizarre. In other words: why should Henry in 1286 quote extensively a text prior to 1273 just in order to reconstruct Aristotle's intention, which he

44. Cf. G. Bruni, *Una inedita "Quaestio de natura universalis" di Egidio Romano (con un saggio di cronologia egidiana)*, Morano, Napoli, 1935 (Collezione di testi filosofici inediti e rari, 2). At least two arguments, however, work against a hypothetical attribution to Giles of Rome: the first is that the author of *De aeternitate mundi* refers in his text to an earlier commentary on Book III of *De anima*, and this indication fits with a plausible chronology of Siger's works, but not with that of Giles'; the second is that the author of *De aeternitate mundi* criticizes a position on the universals which is very similar to that adopted by Giles of Rome in his works. On the latter issue see de Libera, *La querelle des universaux*, especially pp. 225-228.

45. Cf. A. Aiello, R. Wielockx, *Goffredo di Fontaines aspirante baccelliere sentenziario. Le autografe "Notule de scientia theologie" e la cronologia del ms. Paris BNF lat. 16297*, Brepols, Turnhout, 2008 (Corpus Christianorum. Autographa Medii Aevi, 6), especially pp. 132-135 and 164-166.

46. I quote from the 'private' report which Wielockx kindly sent me.

was perfectly able to reconstruct by himself, neglecting to reply to the objections that the same text raised against his own position, and even substantially repeating the same arguments which were criticized therein?

There is also another element to be taken into consideration. It is not true, as is often assumed, that Henry did not deal with the issue of the eternity of the world in the texts composed between *Quodlibet* I, qq. 7-8 (*Utrum creatura potuit esse ab aeterno*; *Utrum repugnet creaturae fuisse ab aeterno*)[47] and *Quodlibet* IX, q. 17. As already mentioned at the beginning of this paper, *Quodlibet* VIII (disputed in 1284) contains a long and sophisticated question (q. 9) on the existence of creatures which are formally necessary (interestingly enough, in the question is mentioned *aliquis catholicus, cum quo quoad istum articulum principaliter est nostra disputatio*)[48]. In this question, Henry explicitly states that every species must always be produced in one or more individuals, more or less in the same terms contested by Siger (or whoever) in his *De aeternitate*:

> Simili ergo ratione etiam falsum est et impossibile secundum praedicta quod sol iste ab aeterno a Deo potuisset fuisse productus, etsi non iste, nec ista luna, nec ista stella, nec iste angelus, nec eadem ratione aliquod individuum alicuius speciei et per consequens nec aliqua species, cum non sit species factibilis, nisi in aliquo suo individuo. Et sic nec iste mundus totus potuit ab aeterno factus fuisse a Deo, quia non fit nisi ex individuis specierum[49].

Considering the three texts together, we might also preserve the posteriority of *Quodlibet* IX to the *De aeternitate*, and hypothetically assume that the latter represents a reaction to *Quodlibet* VIII, q. 9, and that q. 17 of *Quodlibet* IX represents a further reaction/clarification by Henry. But this hypothesis too (which would place the *De aeternitate* attributed to Siger between 1284 and 1286) collides with the fact that the work was, it seems, completed and copied before 1273.

47. Cf. Henricus de Gandavo, *Quodlibet I*, R. Macken (ed.), Leuven University Press - E.J. Brill, Leuven - Leiden, 1979 (*Henrici de Gandavo Opera Omnia*, 5), qq. 7-8, pp. 27-46. On these questions see R. Macken, *La temporalité radicale de la créature selon Henri de Gand*, in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 38 (1971), pp. 211-72; M.A. Santiago de Carvalho, *A Novidade do Mundo: Henrique de Gand e a Metafísica da Temporalidade no Século XIII*, Fundação Calouste Gulbenkian – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, Coimbra, 2001.
48. Henricus de Gandavo, *Quodlibet* VIII, q. 9, ed. Parisiis 1518, vaenundantur ab Iodoco Badio Ascensio [= Badius], 2 voll.; facsimile reproduction, Bibliothèque S.J., Louvain, 1961, f. 317vD (ms. Paris, BNF lat. 15.350, f. 111^{rb}). We have examined this question in Porro, *'Possibile ex se, necessarium ab alio': Tommaso d'Aquino e Enrico di Gand*.
49. Henricus de Gandavo, *Quodlibet VIII*, q. 9, ed. Badius, f. 318vD (ms. Paris, BNF lat. 15.350, f. 111va). This text is not taken into consideration by Wielockx in his report.

If this dating is untouchable, or so it seems, I can only imagine that after *Quodlibet* VIII someone (Giles of Rome? Godfrey of Fontaines? another master?) provoked Henry once again on the issue of the eternity of species using Siger's(?) *De aeternitate*, and forcing him to repeat in a more extensive way his previous arguments – though it is a moot point that precisely these arguments were not defended against Siger's objections. Thus in the end I must confess that, at the moment, I don't have a better solution to explain that which remains, in my eyes, a kind of conflict between the available codicological evidence and some immediate doctrinal suggestions. To use the same words used once by Henry: *in hoc intelligendo deficio, sicut et in pluribus aliis*[50].

50. Henricus de Gandavo, *Quodlibet* II, q. 9, R. Wielockx(ed.), Leuven University Press, Leuven, 1983 (*Henrici de Gandavo Opera Omnia*, 6), p. 67, ll. 29-30. I am grateful to Lisa Adams for her revision and improvement of my English text, and to Dragos Calma for his precious help in preparing the synopsis of the passages taken from Siger's *De aeternitate mundi* and Henry's *Quodl.* IX, q. 17.

Autour de deux Commentaires inédits sur l'*Éthique à Nicomaque* : Gilles d'Orléans et l'Anonyme d'Erfurt

Iacopo Costa

Depuis la publication de l'étude fondamentale *Trois commentaires "averroïstes" sur l'Éthique à Nicomaque* par le Père Gauthier[1], on sait que la réception de l'*Éthique* d'Aristote à la Faculté des Arts de Paris, à partir des années 1270, est fortement liée à la réception de la *Summa theologiae* de Thomas d'Aquin, et plus particulièrement de sa *Secunda pars*, consacrée à la morale. Cette emprise thomiste sur la morale artienne s'exercera pendant une trentaine d'années, avant de laisser place à d'autres tendances[2]. Nous croyons que le premier commentaire à l'*Éthique* dont l'auteur se soit détaché radicalement et consciemment du modèle thomiste – notamment sur la question capitale du libre arbitre – est la seconde 'rédaction' du commentaire de Raoul Lebreton contenue dans le ms. Vat. Lat. 2173[3].

1. R.-A. Gauthier, *Trois commentaires "averroïstes" sur l'Éthique à Nicomaque*, dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 16, 1947-48, p. 187-336. Cette étude concernait le commentaire de Raoul Lebreton («Commentaire du Vatican»), l'anonyme de Paris, BnF lat. 14698 et le commentaire de Gilles d'Orléans. Le deux premiers textes peuvent désormais être lus en édition critique (voir notes 2 et 3). Au moment où il écrivait cette étude magistrale, le Père Gauthier n'avait accès ni à l'anonyme d'Erlangen (contemporain de l'anonyme de Paris, BnF lat. 14698), ni à l'anonyme d'Erfurt.
2. Comme nous avons essayé de le démontrer, cette influence thomiste n'implique pas une authentique adhésion doctrinale de la part des maîtres ès Arts : s'ils ont parfois ouvertement contesté des points précis de la doctrine thomiste, ils en ont plus souvent encore trahi l'esprit. Voir I. Costa, *Anonymi Artium Magistri Questiones super Librum Ethicorum Aristotelis*, Brepols, Turnhout, 2010, p. 119-121.
3. Voir I. Costa, *Le questiones di Radulfo Brito sull' «Etica Nicomachea». Introduzione e testo critico*, Turnhout 2008, p. 67ss. Nous travaillons actuellement à l'édition de cette rédaction du texte, que nous croyons pouvoir attribuer au même Raoul.

Christian Readings of Aristotle form the Middle Ages to the Renaissance, ed. by Luca Bianchi, Studia Artistarum 29 (Turnhout, 2011), pp. 211-272
© BREPOLS PUBLISHERS
DOI 10.1484/M.SA-EB.1.100677

En se fondant sur l'analyse de l'apport théorique de la *Summa* à des questions concernant le libre arbitre et l'acte volontaire, la présente étude cherchera à préciser les rapports existant entre trois recueils de questions sur l'*Éthique* originaires de la Faculté des Arts. Ces textes sont le commentaire de Gilles d'Orléans, le supplément anonyme qui lui fait suite dans le seul manuscrit qui conserve le texte, et l'anonyme d'Erfurt. Après avoir présenté ces trois textes, nous observerons leur comportement à l'occasion d'un certain nombre de questions du livre III ; le lecteur trouvera en annexe l'édition de quelques pièces ainsi que la table des questions formant ces recueils.

Les questions de Gilles d'Orléans

Nous ne possédons que peu d'informations sur Gilles d'Orléans : actif à Paris entre la fin du XIII^e^ siècle et le début du XIV^e^ siècle, ce maître ès arts est l'auteur de questions sur l'*Éthique à Nicomaque* ainsi que sur le *De generatione et corruptione* ; d'autres ouvrages lui sont attribués avec moins de certitude, notamment un commentaire sur le *De progressu animalium*, des questions sur le *De anima*, sur les *Météores* et sur la *Physique*, ainsi qu'un traité *De eclipsibus solis et lune*[4].

4. Une étude d'ensemble sur ce personnage serait souhaitable et très utile pour notre connaissance de la Faculté des Arts de Paris au tournant des XIII^e^ et XIV^e^ siècles. Voir la notice de O. Weijers, *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris : textes et maîtres (ca. 1200-1500). II. Répertoire des noms commençant par C-F*, Brepols, Turnhout, 1996, p. 62-64. Je n'ai pas eu accès à la dissertation doctorale inédite de E. Canavesio, *Las "Quaestiones supra decem libros ethicorum" de Gilles d'Orléans (libro primero)*, Louvain, 1973. Le commentaire de Gilles au *De generatione et corruptione* est disponible en édition critique : Ægidius Aurelianensis, *Quaestiones super de generatione et corruptione*, ed. Z. Kuksewicz, B.R. Grüner, Amsterdam - Philadelphia, 1993. Sur différents aspects de sa pensée, voir J.B. Korolec, *Le commentaire de Gilles d'Orléans à l'Éthique à Nicomaque et le commentaire à l'Éthique à Nicomaque de Thomas d'Aquin (Le problème du libre choix)*, dans A. Zimmermann (ed.), *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, De Gruyter, Berlin - New York, 1988 (Miscellanea Medievalia, 19), p. 397-402, repris en polonais: *Idzi z Orelanu. Koncepcje filozofii moralnej*, dans *Studia Mediewistyczne* 26.2, 1990, p. 55-62, analyse et transcrit des bribes du prologue que nous éditons dans l'Annexe 1; Id., *Gilles d'Orléans et ses conceptions de philosophie morale*, dans R. Työrinoja, A.I. Lehtinen, D. Føllesdal (eds), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the eighth International Congress of Medieval Phylosophy (S.I.E.P.M.)*, Publications of Luther-Agricola Society Series, Helsinki, 1990, t. 3, p. 224-233 ; les études de Korolec, ainsi que de Lottin (voir la note 16) insistent sur le rapport entre le commentaire sur l'*Ethique* de Gilles et la philosophie morale de Thomas d'Aquin; Z. Kuksewicz, *La foi et la raison chez Gilles d'Orléans, philosophe parisien du XIII^e^ siècle*, dans J.A. Aertsen, A. Speer, (ed.), *Geistleben im 13. Jahrhundert*, De Gruyter, Berlin - New York, 2000 (Miscellanea Medievalia, 27), p. 252-261 ; Id., *Gilles d'Orléans était-il averroïste ?*, dans *Revue philosophique de Louvain*, 88 (1990), p. 5-24 ; Id., *Le problème de l'averroïsme de Gilles d'Orléans encore une fois*, dans *Medioevo*, 20 (1994), p. 131-178 ; Id., *Zwei Versionen des 'Quaestiones super De Generatione' et corruptione des Aegidius von Or-*

Nous ne connaissons aujourd'hui qu'un seul témoin des questions de Gilles sur l'*Éthique* : le manuscrit Paris, BnF lat. 16089 (dorénavant P), où elles sont contenues aux fol. 195ra-233va. L'attribution à Gilles est donnée par le *colophon* qui se trouve à la fin du livre X, écrit de la même main qui a copié le texte (fol. 233va) :

> Expliciunt questiones magistri egidii aurelianensis bone memorie supra decem libros ethicorum.

Les questions sont au nombre de 198, et portent sur l'ensemble de l'*Éthique* (livres I-X)[5].

Les notes et les corrections marginales sont très peu nombreuses. La seule glose d'une certaine ampleur, écrite de la même main qui a copié le texte, est un ajout à la qu. 1 (*utrum de operationibus humanis et bonis hominis possit esse scientia*) :

> Sciendum quod Albertus in suo scripto super istum librum cum secunda ratione et tertia ponit adhuc dua<s>. Prima est : in omni scientia maxime proficit scire ; set sicut dicitur in II huius, scire parum <facit ad> mores ; quare etc. Item, omni scientia maxime perfecta est in uniuersali ; set cognitio morum <parti>cularibus est operationibus, ut dicit Philosophus in I huius ; quare etc. Oppositum arguitur sic : Auicenna in logica <diuidit> scientias quod quedam sunt de entibus que sunt ab opere nature, quedam uero ab operibus nostris, que autem s<unt de hiis que> sunt opera nostra sunt ut scientie morales, que sunt de moribus ; et idem dicit Auicenna in primo tracta<tu> in principio ; quare etc. Et ducit ad hoc rationem positionis et primam partem concedit. Ad primam dicit quod sc<ientia potest> considerari dupliciter : aut ut est utens, aut ut est docens, nunc autem quamuis non multum ualea<t ad usum, tamen ad> doctrinam ualet ; et sic soluit. Ad secundam : quia usus istius scientie, qui est in operatione secundum uirtutem <perficitur in particulalibus> circa que sunt operationes, et doctrina perficitur in uniuersalibus[6].

leans, dans *Roczniki Filozoficzne*, 37-38 (1989-1990), p. 107-117.

5. Le texte est ainsi structuré : *prohemium* (fol. 195ra-rb) ; trois questions *extra litteram* (fol. 195rb-196ra) ; livre I, 25 questions (fol. 196ra-201ra) ; livre II, 14 questions (fol. 201ra-203vb) ; livre III, 27 questions (fol. 203vb-209ra) ; livre IV, 23 questions (fol. 209ra-213vb) ; livre V, 18 questions (fol. 213vb-217rb) ; livre VI, 20 questions (fol. 217va-221va) ; livre VII, 10 questions (fol. 221vb-225ra) ; livre VIII, 20 questions (fol. 225ra-228rb) ; lib. IX, 13 questions (fol. 228rb-229vb) ; livre X, 25 questions (fol. 229vb-233va). La table des questions se trouve en annexe, *infra*, p. 257ss.

6. P, fol. 195rb, marge inférieure. Les mots, ou parties de mots, manquantes à cause de la rognure du parchemin, ont été restaurés sur la base du commentaire d'Albert (voir la note suivante).

La première question de la *lectura* d'Albert le Grand (*utrum de moralibus possit esse scientia vel non*)[7] est composée de quatre arguments prouvant qu'il ne peut pas y avoir une *scientia de moribus*, suivis par deux arguments *in oppositum* ayant fonction de *solutio* (procédé courant dans la *lectura*), et par la réponse aux quatre premiers arguments. Dans la question parallèle de Gilles (qu. 1) les arguments 2-3 reproduisent les arguments 1 et 4 d'Albert, le premier argument de Gilles s'inspire encore du premier argument d'Albert ; pour que la question de Gilles reproduise fidèlement l'enseignement d'Albert, cette glose lui adjoint les arguments 2-3 d'Albert avec les réponses respectives. En outre, la glose ajoute également le premier argument *in oppositum* d'Albert (*Auicenna in logica…*), et signale qu'Albert ajoute là «l'argument de la question» (*et ducit adhuc rationem questionis*) ; il s'agit du second argument *in oppositum* d'Albert[8], qui sous une forme augmentée constitue justement le premier argument de la *solutio* de Gilles[9].

La datation du commentaire de Gilles d'Orléans a donné lieu à des discussions minutieuses entre Dom Lottin et le Père Gauthier[10]. Nous voudrions examiner l'un des éléments autour desquels la discussion été menée, parce que cet élément n'a – à notre avis pas été – considéré dans toute sa difficulté. La première hypothèse émise par Gauthier soutient que les questions de Gilles seraient postérieures au *Quodlibet* XIV (1298/1299) de Godefroid de Fontaines, parce que l'opinion de celui-ci concernant le sujet de la justice, exposée justement dans le *Quodlibet* XIV, se trouve citée par Gilles dans la question 95 sur l'*Éthique*[11]. Après avoir adopté la position thomiste (d'après l'exposé de *IIa IIae*, 58, 4)[12], la *solutio* se poursuit ainsi :

7. Albertus Magnus, *Super ethica*, *Prologus* (ed. Colon. t. XIV.1, p. 1-2, lignes 56-33).
8. *Ibid.*, (p. 2, lignes 6-9) : «Item, omne quod habet differentias et passiones quae de illo probari possunt, habet scientiam in qua determinantur ; sed mores sunt huiusmodi ; ergo de moribus potest esse scientia» (nous avons modifié la ponctuation).
9. P, fol. 195rb-va : «De illis que habent partes, causas et passiones potest esse scientia, ut dicit Aristoteles I Posteriorum. Set operationes humane sunt huiusmodi quia habent causas efficientes, scilicet appetitum et intellectum ; habent etiam causam materialem, scilicet totum hominem ; habent similiter causam formalem, scilicet beatitudinem ; item, partes habent secundum habitus diuersos ex quibus procedunt operationes diuerse ; item, habent passiones que probari possunt de hiis».
10. Ces discussions sont résumées par R. Hissette, *La date de quelques commentaires à l'Éthique*, dans *Bulletin de Philosophie médiévale*, 18 (1976), p. 79-83. Hissette adopte – comme le ferons nous-mêmes – la première hypothèse du Père Gauthier, plaçant les questions de Gilles après le *Quodlibet* XIV de Godefroid de Fontaines.
11. R.-A. Gauthier, *Trois commentaires…*, p. 224. Sur la chronologie de Godefroid, voir J.F. Wippel, *Godefrey of Fontaines' Quodlibet XIV on Justice as a General Virtue: Is it Really a Quodlibet?*, dans C. Schabel (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The thirteenth Century*, Brill, Leiden - Boston, 2006, p. 287-344.
12. P, fol. 214ra : «Dicendum sicut dicitur communiter quod iustitia est in uoluntate sicut in

> Quidam tamen, et magni, dicunt quod iustitia sit in appetitu sensitiuo, quia iustitia consistit in ponendo equalitatem circa operationes que sunt ad aliud [*pro* ad alterum], et istud totaliter prouenit ex cognitione uel consideratione proportionis unius ad alterum ; illud autem bene pertinet, ut dicunt illi, ad aliquam uirtutem sensitiuam, sicut ad cogitatiuam, que est collatiua intentionum indiuidualium, et ideo uidetur quod appetitus bene inclinet ad tales actus, scilicet ponere equalitatem in operationibus circa alterum et considerare proportionem unius ad alterum. — Illud autem non ualet, quia si aliqua potentia sensitiua apprehendat proportionem unius ad alterum, hoc non est per se et absolute, set hoc est in quantum obedit ipsi rationi et in quantum iniuncta est uirtuti rationali et intellectui. Dicunt tamen quidam quod sensus bene comprehendit ordinem unius singularis [?] ad aliud, ideo etc. Aliqui tamen dicunt quod iustitia non est in rationali per essentiam set in rationali per obedientiam uel participationem ; hec autem est potentia sensitiua uel appetitiua ; ideo etc.[13]

Gauthier et Lottin n'ont pris en considération que la première partie de ce passage, et ont négligé la seconde (*Illud autem non ualet* …). Or, il est à craindre que cette seconde partie ne jette justement une ombre de doute sur l'authenticité de tout ce qui précède. Analysons donc cette section du texte. Tout d'abord, le *magnus* dont l'opinion est citée est sans doute Godefroid : selon l'insigne théologien, les objets de la justice, et leur rapport réciproque, peuvent être connus par une puissance cognitive particulière ; il n'est donc pas nécessaire de situer cette vertu dans l'intellect ou dans la volonté, mais comme

> subiecto : quia iustitia est in illa potentia sicut in subiecto cuius actum proprie regulat et immediate : hoc enim uidemus in ceteris uirtutibus, unde cum temperantia habeat regulare actum concupiscibilis potentie, ideo temperantia est in potentia concupiscibili sicut in subiecto, et fortitudo, cum regulat actum potentie irascibilis, ideo est in ea sicut in subiecto ; iustitia autem proprie regulat actum potentie uolutiue [*sic*], quia ille actus consistit in operationibus que sunt ad alterum ponendo equalitatem circa eas, et ille actus non est cognoscitiuus, non ergo est in rationali per essentiam, set est principium huius actus potentia appetitiua, et hec ex [*pro* est] duplex, aut enim sensitiua aut intellectiua ; si [*pro* set] appetitiua [uel] sensitiua, que consequitur apprehensionem sensus similiter [*pro* simpliciter], <non> est principium huius actus qui est ponere equalitatem in operationibus que sunt ad alterum, quia potentia appetitiua solum fertur in id quod est apprehensum per sensum, set ponere equalitatem in operationibus que sunt circa alterum pertinet ad considerationem [*pro* consideratiuam] proportionis unius ad alterum, et istud non pertinet ad sensum, quia non discurrit, immo ad rationem hoc pertinet cum sit uirtus discursiua, et ideo hoc non pertinet ad appetitum sensitiuum, immo hoc pertinet ad uoluntatem, qui est appetitus intellectualis, quia uoluntas bene inclinat ad tales actus, cum uoluntas sit in ratione, ratio autem bene apprehendit ita quod sit discursiua, et non sensus, sicut dictum est, ideo etc.» (à l'endroit où nous avons corrigé *similiter* en *simpliciter* et intégré *non*, P a des corrections marginales malheureusement illisibles sur le microfilm dont je dispose).

13. P, fol. 214ra.

toute autre vertu morale il faudra l'attribuer à l'appétit sensitif. La présence des lignes qui suivent est décidément plus surprenante : il s'agit, en effet, de trois brèves objections godfrédiennes *contre* la position de Thomas. Analysons-les une par une.

1) «Illud autem non ualet, quia si aliqua potentia sensitiua apprehendat proportionem unius ad alterum, hoc non est per se et absolute, set hoc est in quantum obedit ipsi rationi et in quantum iniuncta est uirtuti rationali et intellectui» : objection contre Thomas, d'après qui, justement, appréhender les rapports entre deux sujets particuliers ne peut être l'œuvre que de l'âme intellective.

2) «Dicunt tamen quidam quod sensus bene comprehendit ordinem unius singularis [?] ad aliud, ideo etc.» : ces *quidam* sont les partisans de la position de Godefroid, selon qui on peut bien affirmer que les sens, à travers la *ratio particularis*, connaissent les objets de la justice et leurs rapports réciproques.

3) «Aliqui tamen dicunt quod iustitia non est in rationali per essentiam set in rationali per obedientiam uel participationem ; hec autem est potentia sensitiua uel appetitiua ; ideo etc.» : ces *aliqui* sont, une fois encore, les partisans de Godefroid, qui placent la justice dans l'appétit sensitif, et non dans l'âme intellective.

Cette suite d'arguments est donc assez problématique. Tout d'abord, à cause d'une question de style : les arguments sont très brefs, et la logique qui préside à leur rassemblement semble assez précaire. En outre, en tant qu'ils sont des objections godfrédiennes contre Thomas, les trois arguments ne s'opposent pas à ce qui les précède immédiatement (*Quidam tamen, et magni…*), mais plutôt au début de la *solutio*[14] ; le *autem* qui ouvre l'argument 1) et les *tamen* qui ouvrent les arguments 2) et 3) sont donc très artificiels. Enfin, un dernier inconvénient subsiste : si la position que Gilles considère comme correcte est, comme le suppose Gauthier, celle de Thomas, pourquoi une contre-objection thomasienne ne ferait-elle pas suite à ces objections godfrédiennes ?

Nous croyons qu'il y a deux explications possibles à cette difficulté. La première consiste à considérer qu'une partie de la *solutio* de cette question 95 pourrait être interpolée[15] ; mais alors, comment distinguer la partie interpolée de la partie authentique ? Devrait-on exponctuer toute la section qui se réfère à Godefroid, ou bien seulement les trois brefs arguments dont la présence nous

14. Texte cité plus haut, note 12.

15. Le texte de Gilles transmis par P n'est pas exempt d'interpolations : voir R.-A. Gauthier, *Trois commentaires…*, p. 273-274, note 2.

semble suspecte ? La seconde explication possible, à notre avis plus solide, consiste à considérer que le texte pourrait avoir été 'édité' par un secrétaire ou un bachelier, qui aurait incorporé dans les questions des notes d'origines diverses, quoique pas nécessairement inauthentiques.

Tout cela nous amène à croire que l'état du texte actuellement transmis par P est postérieur au *Quodlibet* XIV de Godefroid ; mais si, comme la question 95 le suggère, l'état du texte transmis par P est le résultat d'une série de stratifications, alors il n'est pas nécessaire de croire que la totalité du texte soit postérieure au *Quodlibet* XIV ; bien au contraire, certaines de ses parties pourraient bien lui être antérieures.

* * *

Un deuxième élément doit être pris en compte. D'après D. Lottin, les questions de Gilles d'Orléans seraient la source de l'anonyme d'Erfurt, texte dont on s'occupera dans la suite de cette étude. Nous croyons pourtant que les textes qu'il cite n'appuient pas cette conclusion. Dans la qu. 63 (*utrum temperantia sit uirtus*), l'anonyme d'Erfurt affirme : «ad temperantiam pertinet retrahere animum ab hiis que illicita sunt et que uetat ratio» ; dans la question parallèle de Gilles, qu. 66, on lit : «ad temperantiam autem pertinet retrahere ab hiis que alliciunt ad hoc quod recta ratio uetat». Selon Lottin, la phrase de l'anonyme d'Erfurt «constitue un pléonasme peu élégant», elle doit être corrigée sur la base du texte parallèle de Gilles, et par conséquent «on peut conclure avec vraisemblance que Gilles est la source d'*Erfurt, Amplon. F. 13*»[16]. Bien au contraire, s'il y a un pléonasme, celui-ci se trouve dans Gilles d'Orléans, et non dans l'anonyme d'Erfurt : l'auteur de ce dernier texte affirme : «la tâche de la tempérance c'est de nous éloigner des actes illicites, actes qui sont interdits par la raison» ; ces actes – c'est-à-dire les actes des vices opposés à la tempérance – sont illicites en tant qu'actes contre la raison ; or, être illicite et être contre la raison, ce sont deux aspects essentiels du vice, aspects étroitement liés l'un à l'autre ; mais leur présence simultanée n'apparaît pas forcement pléonastique. Gilles d'Orléans affirme en revanche : «la tâche de la tempérance, c'est de nous éloigner des actes, ou des choses, qui nous attirent vers ce qui est interdit par la raison» ; voilà une vraie maladresse : quels seraient ces objets qui nous attireraient vers ce que la raison interdit ? Les objets du vice ? Non, car ces derniers sont justement ceux qui sont interdits par la raison. Quels seraient donc ces objets intermédiaires ? Dans la structure logique exprimée par Gilles,

16. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e^ et XIII^e^ siècles*, t. IV.2, Abbaye du Mont César - J. Duculot, Louvain - Gembloux, 1954, XXIV (*Saint Thomas d'Aquin à la faculté des arts de Paris vers la fin du XIII^e^ siècle*), p. 519-548, en particulier p. 537-538.

ces objets sembleraient justement être pléonastiques. Il nous semble donc très peu vraisemblable d'en déduire une dépendance de l'anonyme d'Erfurt par rapport à Gilles.

En outre, même si le texte de Gilles était plus correct que celui de l'anonyme d'Erfurt (et il ne l'est pas), en conclure que le premier est la source du second ne reviendrait-il pas à confondre les *textes* avec les *témoins* qui les transmettent ? En effet, il ne semble pas qu'on puisse reconnaître un original dans aucun de ces deux manuscrits ; par conséquent, toute faute ou simplification peut dépendre de la copie, et ne doit pas être nécessairement attribuée à l'auteur.

L'argument développé dans la suite de cette étude sera que, s'il faut établir une dépendance entre Gilles et l'anonyme d'Erfurt, c'est plutôt dans ce dernier qu'il faut voir la source du premier ; plus précisément, les deux auteurs témoignent du même stade de l'exégèse artienne de l'*Éthique*, mais, de ce stade, l'anonyme d'Erfurt nous livre une image plus fidèle et plus unitaire.

Le supplément à Gilles d'Orléans

Les questions de Gilles sont suivies, dans P, par un supplément de questions sur les livres I-V de l'*Éthique*[17]. Après l'*explicit* des questions de Gilles, on lit (fol. 233vb): «Circa primum librum adhuc possunt queri alique questiones que ibi non habentur, et primo utrum pollitica ordinet omnes alias scientias…»; ce supplément, écrit par le même copiste, se poursuit jusqu'au fol. 237va : «uoluntarie patitur iniustum per accidens et hoc concessum est ideo etc.»[18].

Il n'est pas vraiment possible de saisir la raison de la présence de ces questions à la fin du commentaire de Gilles, car ce supplément contient certes des questions qui n'avaient pas été traitées par Gilles, mais également des questions que Gilles avait traitées, et qui sont donc un doublet des questions parallèles de Gilles. En outre, certaines questions du supplément font partie de la tradition exégétique contemporaine de l'*Éthique*, alors que d'autres lui

17. Ces recueils de questions supplémentaires se rencontrent avec une certaine fréquence dans les textes qui remontent à cette époque. Voir le cas du ms. Paris, BnF lat. 15106, où le copiste, après avoir copié les questions sur l'*Éthique* de Raoul Lebreton, ajoute un résumé de certaines questions anonymes contenues dans le ms. Paris, BnF lat. 14698 (voir Costa, *Anonymi Artium Magistri*, p. 27ss.) ; les questions anonymes contenues dans le ms. Paris, BnF lat. 16110 prévoient deux suppléments de questions, un premier supplément constitué de questions de Pierre d'Auvergne, suivi par un deuxième supplément anonyme.

18. Les questions de ce supplément sont 29 au total : 4 sur le livre I, 4 sur le livre II, 11 sur le livre III, 5 sur le livre IV et 5 sur le livre V. La table des questions se trouve en annexe, *infra*, p. 264-265. La qu. 14 (*utrum in consiliando procedatur modo resolutorio*, fol. 235vb) est complétée par une glose marginale ajoutant deux arguments *in oppositum* avec les réponses relatives, ainsi qu'une *solutio* alternative.

semblent étrangères. Examinons, par exemple, les quatres questions supplémentaires sur le livre I :

— Qu. 1 : *utrum pollitica ordinet omnes alias scientias* (fol. 233vb), sur *Eth. Nic.* I, 1094 a 25ss ; l'argument est abordé incidemment par les autres commentaires, mais aucun ne lui consacre une question entière, sauf le deuxième supplément anonyme au recueil du ms. Paris, BnF lat. 16110 : *utrum ars ciuilis sit maxime principalis et architectonica respectu scientiarum speculatiuarum, et precipue respectu scientie diuine* (fol. 278vb)[19] ; la doctrine ici exposée est inspirée par le commentaire sur l'*Éthique* de Thomas[20].

— Qu. 2 : *utrum omnes scientie recipiende sint in ciuitate* (P, fol. 233vb), sur *Eth. Nic.* I, 1094 a 28-b 2 : la question, absente de Gilles, est attestée dans une partie de la tradition artienne (Raoul Lebreton, qu. 11; anonyme de Paris, BnF lat. 16110, qu. 10, fol. 238ra).

— Qu. 3 : *utrum omnium bonorum sit una ydea communis* (P, fol. 234ra) : question classique sur le problème de l'homonymie du bien, attestée dans tous le commentaires (à l'exception de l'anonyme de Paris, BnF lat. 14698) ; en l'occurence, la question du supplément est un doublet de la qu. 17 de Gilles, dont elle reprend la doctrine.

— Qu. 4 : *utrum in esse hominis consistit felicitas* (P, fol. 234ra) : cette brève question est attestée seulement dans notre supplément, elle ne fait donc pas partie de la tradition telle qu'on la connaît actuellement.

Pourrait-on supposer que l'auteur de ce supplément est le même Gilles d'Orléans ? Les questions du supplément présentent une certaine unité stylistique avec les questions de Gilles ; ce n'est pourtant pas un critère qui, à lui seul, puisse certifier l'identité de l'auteur du supplément avec Gilles. Et si l'on voulait attribuer le supplément à Gilles, comment expliquer la présence des doublets (comme c'est le cas pour la qu. 3 du supplément, parallèle à la qu. 17 de Gilles) ? Pourrait-on penser à deux séries de leçons sur l'*Éthique* tenues par Gilles à deux moments différents de sa carrière, ce qui inviterait à faire des questions du supplément le résultat d'un travail de révision ou de ré-écriture ? Ce ne sont là que des simples hypothèses : la prudence qu'on se doit d'observer en pareil cas nous oblige à laisser la question sans réponse définitive. L'analyse des questions sur le livre III nous permettra cependant de dégager l'un des critères qui ont pu inspirer la composition de ce supplément.

19. Sur ce supplément voir Costa, *Anonymi Artium Magistri*, p. 106-115.
20. Thomas de Aquino, *Sententia libri Ethicorum* I, 2 (ed. Leonina t. XLVI.1, p. 8, ligne 115ss.).

L'anonyme d'Erfurt (Amplon. F. 13)

Les questions sur l'*Éthique* de Gilles d'Orléans, ainsi que les questions du supplément, entretiennent un rapport très étroit avec un autre texte originaire du même milieu et de la même époque : les questions anonymes sur l'*Éthique* contenues dans le ms. Erfurt, Amplon. F. 13, fol. 84[85]ra-117[118]va (dorénavant E)[21].

Les questions sont au nombre de 188, portant sur les livres I-VI et VIII-X de l'*Éthique* : dans sa forme actuelle, le livre VII manque de ce recueil[22].

21. Le ms. est décrit par M. Markowski, *Repertorium commentariorum medii aevi in Aristotelem Latinorum quae in Bibliotheca Amploniana Erffordiae asservantur*, Ossolineum, Wrocław - Warszaw - Kraków - Gdańsk - Łódź, 1987. Dans ce répertoire, notre texte est attribué à Gilles d'Orléans ; rien pourtant, dans le ms. d'Erfurt, ne suggère ou justifie une telle attribution (la table qui se trouve au début du ms. se borne à : «Item Questiones libri Ethycorum licet antiqui [*sic, scil.* magistri ?] tamen bone»). Nous n'avons pas eu l'occasion d'étudier ce manuscrit *de visu*. Pour la partie dont nous possédons une reproduction, la numérotation des folios est double : la première, toujours supérieure d'une unité, se trouve entre parenthèses en haut à droite des folios ; la seconde a été marquée juste au-dessous. Ce phénomène est probablement dû à la perte, ou bien au saut dans la numérotation, d'un folio (fol. 82). Je remercie Marco Toste pour les renseignements qu'il m'a aimablement transmis à ce propos. Pour éviter toute ambiguïté, je reproduirai les deux numérotations. Un heureux hasard a voulu que, au moment où je rédigeais cette étude, le Père E.H. Weber offrît à la Commission Léonine un microfilm qu'il possédait de cette section du manuscrit, bien plus lisible que les photocopies dont je me servais : qu'il soit ici cordialement remercié.

22. Le texte est ainsi structuré : *prohemium* (fol. 84[85]ra-va) ; trois questions *extra litteram* (fol. 84[85]va-85[86]rb) ; livre I, 23 questions (fol. 85[86]rb-89[90]vb) ; livre II, 9 questions (fol. 89[90]vb-93[92]ra) ; livre III, 31 questions (fol. 93[92]ra-99[100]ra) ; livre IV, 24 questions (fol. 99[100]ra-103[104]va) ; livre V, 16 questions (fol. 103[104]va-106[107]rb) ; livre VI, 19 questions (fol. 106[107]rb-109[110]rb) ; livre VIII, 29 questions (fol. 109[110]rb-112[113]vb) ; lib. IX, 12 questions (fol. 112[113]vb-114[115]rb) ; livre X, 22 questions (fol. 114[115]rb-117[118]va). Voir la table des questions en annexe, *infra*, p. 265ss. Après la dernière question sur le livre X, suivent des textes qui ne concernent pas la philosophie morale (un *sophisma* et quatre questions) : *Predicamenta sunt plura quam decem, probatur sic: quot modis dicitur…* (fol. 117[118]va-118[119]rb); *Effectus uniuersalis debet esse a causa uniuersali, set motus diurnus est effectus etc. igitur etc. Queratur nunc utrum prima causa moueat celum immediate in ratione cause efficientis* (fol. 118[119]rb) ; *Queratur nunc utrum primum mouens sit infinitum in uigore* – ce titre est completé par deux notes dans la marge : *id est in qualitate actionis*, et, encore plus haut : *quod possit uelocius et uelocius mouere in infinitum et plura et plura producere in infinitum* (fol. 118[119]va) ; *Queratur nunc utrum aliqua substantia separata sit ponenda que non moueat* (fol. 118[119]va-vb) ; *Queratur nunc utrum intellectus diuinus intelligat alia a se* (fol. 118[119]vb-119[120]ra) ; cette dernière question se termine *ex abrupto* sur les mots *propter hoc quidam posuerunt duos deos, deum bonorum et deum malorum…*, le reste du fol. 119[120]r (en partie déchiré) est blanc ; sur le *verso* du même folios : *Questiones super libros ethicorum quatuor sunt quaterni* (le reste du même folio est blanc). Ces derniers textes, qui font suite aux questions sur l'*Éthique*, ont pu être ajoutés afin de combler l'espace vide à la fin du cahier ; leurs contenus sont en tout cas étrangers au commentaire sur l'*Éthique*.

Cette proximité entre les deux commentaires saute aux yeux d'emblée si l'on considère leur structure, c'est-à-dire l'ordre des questions ainsi que les questions qu'ils ont en commun par différence avec les autres recueils de questions de la même époque.

Un bon exemple est constitué par les questions sur la première partie du livre III de l'*Éthique*, qui nous occupera par la suite ; après avoir traité toutes les questions traditionnelles sur cette section du texte d'Aristote, Gilles et l'anonyme d'Erfurt ajoutent les deux questions suivantes :

Gilles :
— qu. 58 : *utrum uoluntas mouetur ab aliquo extrinseco* (P, fol. 207ra) ;
— qu. 59 : *utrum uoluntas mouetur ab appetitu sensitiuo* (P, fol. 207rb).

Anonyme d'Erfurt :
— qu. 52 : *utrum uoluntas possit moueri ab aliquo extrinseco mouente utpote a bono uel ab aliquo alio extrinseco* (E, fol. 95[96]rb) ;
— qu. 53 : *utrum uoluntas possit moueri ab appetitu sensitiuo* (E, fol. 95[96]rb).

Ces deux questions ne sont attestées dans aucun des autres textes appartenant à la 'famille' de commentaires dont font partie Gilles et l'anonyme d'Erfurt[23]. Cette coïncidence est donc fortement associante. À cela on doit ajouter que Gilles et l'anonyme d'Erfurt sont les seuls textes qui omettent, au même livre III, la question classique *utrum consilium procedat in infinitum*, traitée par tous les autres commentaires.

Néanmoins, tant Gilles que l'anonyme d'Erfurt ont leurs propres particularités, qui les distinguent nettement l'un de l'autre : c'est ainsi que, après les deux questions 58-59 de Gilles et 52-53 de l'anonyme d'Erfurt, ce dernier ajoute trois questions qui n'ont pas été traitées par Gilles concernant la même section de l'*Éthique* :

— qu. 54 : *utrum uoluntas de necessitate moueatur a passione appetitus sensitiui* (E, fol. 95[96]va) ;
— qu. 55 : *utrum uoluntas moueatur a suo obiecto de necessitate* (E, fol. 95[96]vb) ;
— qu. 56 : *utrum uoluntas humana moueatur ex impressione celestium corporum ita quod corpora celestia sint causa nostrorum uoluntatum et electionum* (E, fol. 96[97]ra).

23. Sur cette 'famille' de textes, voir Costa, *Le questiones di Radulfo Brito*, p. 143ss.

Les coïncidences existant entre Gilles d'Orléans et l'anonyme d'Erfurt ne doivent toutefois pas nous ecourager à établir, entre les deux textes, un rapport *exclusif* ; autrement dit, il ne va pas de soi que les deux textes aient entretenu un rapport direct, où que l'un des deux ait été la source de l'autre. Au contraire, on peut suggérer deux hypothèses plus prudentes : soit les deux auteurs ont eu accès à une source commune, aujourd'hui perdue ; soit la genèse des deux commentaires est si proche, géographiquement et chronologiquement, qu'ils témoignent, bien qu'indépendamment l'un de l'autre, du même stade dans l'évolution de l'exégèse de l'*Éthique* aristotélicienne à la Faculté des Arts.

Le supplément à Gilles d'Orléans et l'anonyme d'Erfurt (Amplon. F. 13)

Il faut remarquer que les questions du supplément à Gilles d'Orléans présentent, elles aussi, les mêmes fortes ressemblances avec l'anonyme d'Erfurt. Prenons, par exemple, les 11 questions du supplément sur le livre III : les quatre premières questions sont parallèles à des questions de l'anonyme d'Erfurt, alors que les questions restantes sont propres au supplément. Voici les questions parallèles dans le supplément :

— qu. 9 : *utrum circumstantias illas bene enumerat* [*scil. Aristoteles*] (P, fol. 234va) ;

— qu. 10 : *utrum uoluntas de necessitate moueatur a passionibus appetitus sensitiui* (P, fol. 234vb) ;

— qu. 11 : *utrum uoluntas de necessitate moueatur a suo obiecto* (P, fol. 235ra) ;

— qu. 12 : *utrum uoluntas moueatur ex impressione corporum celestium ita quod impressiones corporum celestium sint cause sufficientes nostre uoluntatis et necessarie* (P, fol. 235rb).

Et dans l'anonyme d'Erfurt :

— qu. 43 : *utrum Philosophus bene enumerauit tot* [*scil. circumstantias*], *scilicet quis, quid, circa quid, et in quo tempore uel loco* (E, fol. 93[94]vb) ;

— qu. 54 : *utrum uoluntas de necessitate moueatur a passione appetitus sensitiui* (E, fol. 95[96]va) ;

— qu. 55 : *utrum uoluntas moueatur a suo obiecto de necessitate* (E, fol. 95[96]vb) ;

— qu. 56 : *utrum uoluntas humana moueatur ex impressione celestium corporum ita quod corpora celestia sint causa nostrarum uoluntatum et electionum* (E, fol. 96[97]ra).

La comparaison entre le supplément à Gilles et l'anonyme d'Erfurt montre que, là où une question présente dans l'anonyme d'Erfurt fait défaut dans Gilles d'Orléans, elle se trouve dans le supplément à Gilles. Ce qui suggère que l'anonyme d'Erfurt, ou sa source, est le modèle qui a servi au compilateur du supplément afin de repérer une partie des questions qui le forment. Nous allons, dans les pages qui suivent, montrer comment nos trois textes se croisent à propos de certaines questions concernant le libre arbitre.

Le libre arbitre : Thomas d'Aquin et l'intellectualisme à la Faculté des Arts

Si nous avons choisi d'utiliser comme exemple ces questions qui composent la première partie du livre III (traité sur l'acte humain), c'est parce que ce groupe de questions entretient un rapport assez intéressant avec les discussions sur le libre arbitre qui avaient lieu dans les mêmes années à la Faculté de Théologie de Paris et, plus précisément, avec la dispute entre les théories volontaristes et intellectualistes formulées à partir de la doctrine thomasienne exposée dans la *Quaestio disputata de malo* et dans les premières questions de la *Prima secundae*.

Voyons donc tout d'abord, d'une manière schématique, quel est le rapport entre nos trois textes – Gilles, le supplément et l'Anonyme d'Erfurt – et les questions parallèles de la *Prima secundae*. Le schéma qui suit aidera à mieux visualiser ce rapport (les trois asterisques signifient que la question est absente) :

Thomas d'Aquin :	Anonyme d'Erfurt :	Gilles d'Orléans :	Supplément :
Ia IIae, 7, 3 : utrum convenienter enumerentur circumstantiae in III Ethicorum	qu. 43	* * *	qu. 9
Ia IIae, 8, 1 : utrum voluntas sit tantum boni	qu. 51	qu. 57	* * *
Ia IIae, 9, 4 : utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio	qu. 52	qu. 58	* * *
Ia IIae, 9, 2 : utrum voluntas moveatur ab appetitu sensitivo	qu. 53	qu. 59	* * *

Ia IIae, 10, 3 : utrum voluntas moveatur de necessitate ab inferiori appetitu	qu. 54	* * *	qu. 10
Ia IIae, 10, 2 : utrum voluntas moveatur de necessitate a suo obiecto	qu. 55	* * *	qu. 11
Ia IIae, 9, 5 : utrum voluntas moveatur a corpore caelesti	qu. 56	* * *	qu. 12

La première de ces sept questions n'est attestée, sous cette forme précise que l'on trouve dans la *Prima secundae*, que par l'anonyme d'Erfurt et par le supplément à Gilles d'Orléans[24] ; elle a son parallèle dans la *Prima secundae*. Les six questions restantes sont encore plus significatives. Tout d'abord, l'attention doit être retenue par l'ordre dans lequel elles se présentent : les questions 57-59 de Gilles reproduisent l'ordre des questions 51-53 de l'anonyme d'Erfurt ; de même, les questions 10-12 du supplément reproduisent l'ordre des questions 54-56 de l'anonyme d'Erfurt ; or, cet ordre est 'incohérent' par rapport à Thomas, où les questions parallèles suivent un tout autre ordre. Cela nous assure que nos trois textes ne dépendent pas de Thomas indépendamment l'un de l'autre, mais qu'ils partagent une source commune, ou bien une dépendance mutuelle. De plus, on a l'impression que les trois questions du supplément ont été ajoutées à Gilles avec l'intention de reproduire exactement la structure de l'anonyme d'Erfurt.

Ces questions constituent un ensemble doctrinal unitaire et cohérent. Afin d'en saisir la juste teneur historique et doctrinale, il convient sans doute de partir de la question 55 de l'anonyme d'Erfurt.

Cette question – *utrum voluntas moueatur a suo obiecto de necessitate* – a été éditée par D. Lottin[25]. Sur la base d'une allusion, à vrai dire plutôt vague, à la doctrine de Godefroid de Fontaines sur le libre arbitre qui se trouve dans cette

24. Raoul Lebreton et l'anonyme de Paris, BnF lat. 16110 discutent des questions qui portent sur les circonstances des actes moraux, mais ils abordent ce problème d'un autre point de vue : Raoul, qu. 73 : *utrum aliqua actio potest dici bona vel mala propter circumstantias* (Costa, *Le questiones di Radulfo Brito*, p. 348-350) ; anonyme de Paris, BnF lat. 16110, qu. 79 : *de circumstantiis actuum moralium, et queritur utrum sint accidentia actibus moralibus* (fol. 253vb), qu. 80 : *que dictarum circumstantiarum sint principaliores* (fol. 254ra).

25. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e^ et XIII^e^ siècles*, t. III.2, Abbaye du Mont César - J. Duculot, Louvain - Gembloux, 1949, appendice II (*La liberté chez trois maîtres ès arts de Paris au dernier quart du XIII^e^ siècle*) p. 621-650 ; la qu. 55 de l'anonyme d'Erfurt se trouve aux p. 623-625.

question, le P. Gauthier a pu dater ce texte aux dernières années du XIII[e] siècle[26]. Nous allons à présent chercher à préciser davantage le contexte doctrinal de notre anonyme.

La qu. 55 analyse le problème consistant à savoir si l'objet de la volonté nécessite la motion de celle-ci. Or, il est nécessaire de distinguer deux genres de motions : la spécification et l'exercice. Notre maître anonyme commence donc par reprendre la doctrine de Thomas sur ces deux motions, et suivant l'exposé parallèle de *Ia IIae*, 10, 2 affirme que la volonté est une puissance passive du point de vue de la spécification, c'est-à-dire de la cause formelle : la spécification est produite par l'objet présenté par l'intellect, et, au cas où cet objet se trouve bon sous tout rapport, la volonté y adhérera nécessairement ; en revanche, si cet objet ne se trouve pas bon de tout point de vue, la volonté pourra se porter librement sur ce qu'il y a de mauvais dans cet objet, qui par conséquent ne la spécifiera pas. En conclusion de cette section, le maître affirme : «Ista est sententia doctorum theologie et est tenenda»[27].

Notre auteur passe ensuite à l'analyse de l'exercice :

> Sed tunc apponunt adhuc, quod quantum ad exercitium actus a nullo bono de necessitate mouetur uoluntas, quia dicunt quod uoluntas potest auerti a quocumque bono sibi proposito; unde si simpliciter bonum proponatur uoluntati, uoluntas, quia est uirtus actiua, potest auerti ab illo et non uelle illud; sed uerum est, si uelit aliquid tunc quantum ad specificationem actus, de necessitate bene uult illud bonum quod est bonum simpliciter, sed non absolute uult illud de necessitate[28].

On reconnaîtra facilement dans ces lignes la doctrine de Thomas sur la liberté d'exercice de la volonté[29]. Mais notre auteur pose ici une objection contre Thomas, faisant basculer vers l'intellectualisme tout le dispositif conceptuel thomasien : le maître anonyme évoque le doute que le bien parfait – la félicité, ou Dieu – puisse nécessiter la motion de la volonté non seulement du point de vue de la spécification, mais aussi du point de vue de l'exercice ; c'est-à-dire que l'on pourrait nier, contre Thomas, la liberté de l'exercice de la volonté vis-à-vis de la fin ultime :

26. R.-A. Gauthier, c.r. de Lottin, *Psychologie et morale*, dans *Bulletin thomiste*, 8.1, 1951, p. 76.
27. Lottin, *Psychologie et morale*, p. 624, lignes 31-66.
28. *Ibid.*, p. 624, lignes 67-74.
29. Thomas de Aquino, *Ia IIae*, 10, 2 (ed. Leonina t. VI, p. 86a) : «Respondeo dicendum quod voluntas movetur dupliciter : uno modo, quantum ad exercitium actus ; alio modo, quantum ad specificationem actus, quae est ex obiecto. Primo ergo modo, voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur : potest enim aliquis de quocumque obiecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud».

> Istud tenendum est ; tamen adhuc dubitationem habet qualiter uoluntas non moueatur absolute de necessitate etiam quantum ad exercitium actus, proposito sibi obiecto quod est uniuersaliter et totaliter bonum ; quia si ipsum obiectum est motiuum et quantum de se est aptum natum est mouere uoluntatem, qualiter non mouebitur ab obiecto suo si sibi proponatur ? Unde aliqui libertatem uoluntatis non ponunt in hoc quod proposito sibi bono non de necessitate moueatur ab ipso bono[30].

L'objection à Thomas est claire : si l'objet est présent à la volonté, et si la volonté est disposée à être mue par cet objet du point de vue de la spécification *et* de l'exercice, qu'est-ce qui empêcherait son passage à l'acte ? Sa motion ne serait-elle pas nécessaire ? C'est ainsi – ajoute le maître – que certains – qui, de toute évidence, ne croient pas que l'exercice de la volonté ne soit pas nécessité par la fin dernière – ne posent pas le fondement de la liberté dans la liberté d'exercice vis-à-vis de la fin dernière, ou dans le bien absolu (*ipsum bonum*).

Qui est cet auteur qui s'est refusé à identifier la liberté de la volonté avec la liberté d'exercice ? Il s'agit très probablement – on l'a dit – de Godefroid de Fontaines. Du moins, c'est à Godefroid que le Père Gauthier ramène l'affirmation du maître anonyme, corrigeant l'hypothèse du Dom Lottin, qu'y voyait une allusion à des positions franciscaines[31]. Sans nier la pertinence de l'identification proposée par Gauthier – qu'on essaiera au contraire de préciser davantage –, nous croyons que derrière ces *aliqui* on pourrait aussi voir Gilles de Rome.

En ce qui concerne Godefroid, deux questions pourraient constituer la base de l'allusion de l'anonyme d'Erfurt. En premier lieu, la qu. 11 du *Quodlibet* VI (1289), sur le problème : *utrum voluntas habeat dominium super actum intellectus tam speculativi quam practici.* Dans cette question, Godefroid, visant la théorie volontariste de Henri de Gand, affirme que, quel que soit l'objet auquel la volonté adhère, elle y adhère seulement si cette adhésion a été déterminée par l'intellect ; en aucun cas la volonté ne peut donc se mettre en branle sans une action parallèle de l'intellect. D'après Godefroid :

> Et sic oportet ponere quod, cum potentia ad actum determinetur per obiectum, voluntas directe in *omni actu suo*[32] determinatur ab intellectu, id est ab obiecto apprehenso prius ab intellectu, ut dictum est, et quod *absque derogatione libertatis voluntatis* non potest velle nisi secundum quod apprehendit et iudicat intellectus. *Nec hoc ponit necessitatem coactionis vel absolutam quae videntur derogare libertati*, sed solum necessitatem ex

30. Lottin, *Psychologie et morale*, p. 624-625, lignes 75-81.
31. R.-A. Gauthier, c.r. de Lottin, *Psychologie et morale*, p. 76.
32. C'est-à-dire, du point de vue de l'exercice et de la spécification.

> suppositione et cuiusdam immutabilitatis, aliquando simpliciter, scilicet respectu omnino ultimi finis, aliquando solum ex suppositione stante, scilicet tali apprehensione rationis respectu aliorum quorumcumque…[33]

Il est intéressant de remarquer que tant Godefroid que l'anonyme d'Erfurt sont soucieux de préciser que cette dépendance de la volonté à l'égard de l'intellect ne met nullement en péril la liberté de l'homme : «unde aliqui libertatem uoluntatis non ponunt in hoc quod proposito sibi bono non de necessitate moueatur ab ipso bono», dit l'anonyme d'Erfurt ; «absque derogatione libertatis voluntatis», avait précisé Godefroid.

En outre, dans la qu. 16 du *Quodlibet* VIII (1292/1293), prenant position contre Gilles de Rome, Godefroid critique radicalement la distinction entre liberté d'exercice et liberté de spécification : d'après Godefroid, on ne peut pas concevoir un exercice qui ne soit pas une spécification de même qu'on ne peut pas concevoir une spécification qui ne soit pas un exercice : toute motion est un effet un passage à l'acte, et tout passage à l'acte implique la réception d'une forme. Par conséquent, si l'on affirme que (1) dans le cas de l'exercice la volonté pouvait passer de la puissance à l'acte par elle-même, et si (2) non seulement l'exercice mais aussi la spécification sont des *actes*, dans la mesure où l'un et l'autre sont le résultat d'un passage de la puissance à l'acte, il s'ensuivrait que la volonté aurait le pouvoir de se spécifier par elle-même ; ce qui est impossible.

> Si ergo hoc, quod est determinare se, est esse aliquo modo in actu, in hoc quod voluntas ponitur se ipsam determinare, ponitur se ipsam actuare; si autem determinare se vel determinatum esse nihil reale est, de nihilo non oportet esse sollicitum[34].

Face à cette impossibilité que la volonté passe à l'acte indépendamment de l'action de l'intellect, Godefroid conclut donc que, vis-à-vis du bien présenté par l'intellect, la volonté est nécessairement mue de manière passive tant dans l'exercice que dans la spécification :

> Quando ergo obiectum voluntatis apprehenditur sub illa ratione sub qua natum est actuare voluntatem, tunc et ipsam simul actuat et determinat ; quia nihil aliud est voluntatem actuare quam ipsam facere in actu, et nihil aliud est voluntatem determinare quam ipsam facere volentem in actu

33. *Quodl.* IV, qu. 11, in M. De Wulf et J. Hoffmans, *Les quodlibet cinq, six et sept de Godefroid de Fontaines*, Institut supérieur de philosophie, Louvain, 1914, p. 220 ; nous soulignons.

34. *Quodl.* VIII, qu. 16, in J. Hoffmans, *Le huitième quodlibet de Godefroid de Fontaines*, Institut supérieur de philosophie, Louvain, 1924, p. 151-152. Par *determinatio* et *actuatio*, Godefroid – suivant la terminologie de Gilles de Rome – se réfère respectivement à l'exercice et à la spécification.

> determinatum obiectum hoc vel illud. Sicut ergo obiectum voluntatis voluntatem actuat, secundum modum secundum quem apprehenditur a ratione sub illa ratione sub qua natum est movere voluntatem, ita etiam obiectum voluntatis voluntatem determinat, non ipsa se ipsam ; voluntatem enim nihil aliud est quam ipsam velle aliquod obiectum determinatum determinate ; et indeterminatio intellectus apprehendentis obiectum indeterminate est causa indeterminationis voluntatis in volendo ; et determinatio intellectus in apprehendendo sive determinata apprehensio intellectus est etiam determinatio voluntatis vel causa determinationis voluntatis indeterminate [*pro* in determinate] volendo[35].

De même, la position intellectualiste citée par le maître anonyme pourrait correspondre à la position de Gilles de Rome, notamment dans le *Quodlibet* III[36]. Gilles reprend, avec un langage nouveau, le fond de la doctrine de la qu. 6 du *De malo* de St. Thomas (et des questions correspondantes de la *Summa*) : là où Thomas avait parlé de *specificatio*, Gilles parle d'*actuatio* ; là où Thomas avait parlé d'*exercitium*, Gilles parle de *determinatio* : derrière ces mots, ce sont les concepts thomistes qui se cachent, car par *actuatio* Gilles entend la 'passion' de la volonté, qui est informée par l'objet que l'intellect lui présente (c'est la *specificatio* de Thomas), et par *determinatio* il entend la mise en branle de la volonté vers cet objet (c'est l'*exercitium* de Thomas)[37]. Mais on constate que, dès ce *Quodlibet* III, Gilles a commencé à concevoir la liberté d'exercice et la liberté de spécification d'une manière différente de Thomas. La position de Gilles se trouve resumée dans cette formule d'une clarté remarquable :

> Ideo ad finem nec activando, nec determinando se movet [scil. voluntas] : ad ea autem, que sunt ad finem, facta in actu per finem, potest se determinare, sed non activare[38].

Ce qui veut dire que, face au bien parfait qui lui est présenté par l'intellect, face à la béatitude, la volonté ne peut faire autrement que de le désirer : elle

35. *Ibid*., p. 153. Sur les rapports entre *exercitium* et *specificatio* (ou *determinatio* et *actuatio*), Godefroid s'exprimera plus précisément dans le *Quodlibet* XV, qu. 2-4.

36. Le *Quodlibet* III de Gilles de Rome remonte à l'année scolaire 1287-88. Sur la chronologie des *Quodlibet* de Gilles, voir G. Pini, *Giles of Rome*, dans C. Schabel (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages*, p. 233-286, en particulier p. 240-244.

37. Cependant, il ne faut pas interpréter cette correspondance de mots, et de concepts, d'une façon trop mécanique : une équivoque pourrait être engendrée par le fait que Thomas, dans la qu. 6 *De malo*, s'est référé à la *specificatio* comme à une forme de *determinatio* (lignes 358, 419, 436, 444 de l'édition Léonine) ; il en résulte que l'*actuatio* de Gilles correspond à la *specificatio* ou *determinatio* de Thomas, et que à la *determinatio* de Gilles correspond l'*exercitium* de Thomas.

38. Ægidius Romanus, *Quodl.* III, qu. 15, éd. Louvain 1646 (réimpression Frankfurt a. M. 1966), p. 177b.

est nécessairement mue par celui-ci selon l'*actuatio* et la *determinatio*, selon la *specificatio* et l'*exercitium*, selon la cause formelle et la cause finale. Au contraire, si le bien qui lui est présenté par l'intellect n'est pas le bien parfait, s'il n'est donc qu'un moyen pour parvenir au bien parfait, alors la volonté est *actuata* mais elle n'est pas *determinata* : elle est mue du point de vue de la spécification mais pas de celui de l'exercice ; elle est informée par l'objet, mais elle demeure libre de se porter vers cet objet ou de ne pas s'y porter. Cette position contredit visiblement un point fondamental de la doctrine de Thomas : selon celle-ci, il serait faux d'affirmer que le bien parfait nécessite l'exercice de la volonté, parce que face à la béatitude, qui est le bien parfait, l'exercice de la volonté n'est pas nécessité, mais seulement la spécification[39].

Il ne faut cependant pas confondre la position de Gilles avec celle de Godefroid, car elles sont radicalement différentes l'une de l'autre : d'après Gilles, en effet, l'exercice de la volonté est causé par l'intellect seulement quand celui-ci lui présente la fin dernière, ou le bien parfait ; d'après Godefroid, en revanche, l'exercice de la volonté est toujours causé par l'intellect, tant par rapport au bien parfait que par rapport aux biens imparfaits, qui ne sont que des moyens de parvenir au bien parfait.

Quoi qu'il en soit, il est intéressant de remarquer que la position intellectualiste de l'anonyme d'Erfurt est très proche de celle qu'on peut lire dans la question parallèle du supplément à Gilles d'Orléans (qu. 10). Dans la *solutio*, après avoir exposé la doctrine thomasienne sur la spécification[40], l'auteur ajoute :

> Et hoc dicunt theologi. Nisi quod apponunt quod quantum ad exercitium actus non de necessitate mouetur, quia potest auerti a quocumque bono sibi proposito, set < non > quantum ad specificationem [specu*nem ms.*] boni, si sit aliquid quod appareat esse bonum simpliciter, quod est beatitudo. Illud tamen habet dubitationem : quia si ipsum est bonum simpliciter et motiuum et quantum est de se est natum mouere potentiam uolutiuam [*sic*], ipsa autem in dispositione existente in qua nata est moueri a tali, uidetur quod necessarium est eam moueri etiam quantum ad exercitium actus.

39. Thomas de Aquino, *Ia IIae*, 10, 2 (ed. Leonina t. VI, p. 86a – cité plus haut, note 29) ; et, encore plus explicitement, *Qu. disp. de malo*, qu. 6 (éd. Léonine t. XXIII, p. 151, lignes 429-440) : «Si igitur apprehendatur aliquid ut bonum conueniens secundum omnia particularia que considerari possunt, ex necessitate mouebit uoluntatem, et propter hoc homo ex necessitate appetit beatitudinem, que secundum Boetium est "status omnium bonorum congregatione perfectus". Dico autem ex necessitate quantum ad determinationem actus, quia non potest uelle oppositum, non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non uelle tunc cogitare de beatitudine, quia etiam ipsi actus intellectus et uoluntatis particulares sunt».

40. P, fol. 235ra-rb.

> Set aliqui libertatem uoluntatis non ponunt in hoc, scilicet quia [in], proposito sibi bono, illud appetat, set ponunt libertatem eius in hoc quod quando aliquid sibi proponitur, potest ratiocinari ad oppositum ex aliis fantasmatibus, et in hoc consistit eius libertas. Et hec est sententia theologorum quod proposito bono quod non habent [*pro* habet] admixtionem alii non bono, adhuc de necessitate non mouetur, licet hoc non sit uerum secundum Philosophum. Et quia sententia eorum uera est, etsi uoluntas non necessitetur a bono simpliciter, tamen a bono particularibus [*pro* particulari] non necessitabitur[41].

L'auteur de cette question adhère manifestement aux positions de l'anonyme d'Erfurt : il pose la même objection intellectualiste contre la théorie thomasienne, mais il déclare qu'il faut s'en tenir à la doctrine des théologiens, c'est-à-dire, de Thomas. Sur cette question capitale, l'anonyme d'Erfurt et le supplément à Gilles d'Orléans sont donc extrêmement proches.

* * *

Même là où ils ont voulu adhérer à la doctrine thomasienne, nos maîtres ès arts ont effectué sur celle-ci des manipulations malencontreuses. C'est le cas de la doctrine de la *motio divina*. La section fondamentale concernant la spécification de la volonté dans la *solutio* de la qu. 6 du *De malo* prévoit trois parties : tout d'abord, Thomas démontre la nécessité d'un moteur extérieur à la volonté ; ensuite, il explique que ce moteur ne peut pas être identifié aux astres ; enfin, il conclut que ce moteur est une motion de Dieu sur la volonté (une *motio divina*). Ces trois étapes, qui n'occupent dans la qu. 6 qu'une partie de la *solutio*, sont reprises dans trois articles de la *Secunda pars*[42].

Quant au premier point, c'est-à-dire la nécessité d'attribuer un moteur extérieur au premier mouvement de la volonté, l'anonyme d'Erfurt et Gilles reproduisent le discours de Thomas. Selon ce dernier, si la motion de la spécification s'explique à travers l'action de l'intellect présentant un objet (une forme) à la volonté, il n'en va pas de même dans le cas de l'exercice, où l'intellect ne peut pas jouer un rôle direct. En effet, si la volonté adhère à une certaine fin, si elle veut quelque chose (par exemple la santé), elle pousse, avec son pouvoir dynamique, l'intellect au *consilium*, qui est la recherche des moyens qui

41. P, fol. 235rb

42. Thomas de Aquino, *Ia IIae* 9, 4 (*utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio*) = *Qu. disp. de malo*, qu. 6, lignes 360-391 de l'édition Léonine ; *Ia IIae* 9, 5 (*utrum voluntas moveatur a corpore celesti*) = *Qu. disp. de malo*, qu. 6, lignes 392-406 ; *Ia IIae* 9, 6 (*utrum voluntas moveatur a Deo solo sicut ab exteriori principio*) = *Qu. disp. de malo*, qu. 6, lignes 407-417. Rappelons que la rédaction de ces articles de la *Summa* est contemporaine du *De malo*.

réalisent la fin voulue, et une fois que l'intellect a trouvé ces moyens, la volonté se porte sur ces moyens, elle les veut. Cependant, la volonté n'a pas toujours voulu cette fin qu'est la santé, mais elle est parvenue à la désirer à travers le *consilium*, et tout *consilium* – on l'a dit – présuppose un acte de volonté. On ne peut sortir de cette dynamique dangereusement circulaire – dans laquelle l'acte de la volonté présuppose le *consilium* et le *consilium* présuppose l'acte de la volonté, et ainsi de suite – que si l'on pose un moteur de l'exercice de la volonté qui soit externe à la volonté même, moteur qui a pour fonction de disposer la volonté au dynamisme (à l'action) sans présupposer un *consilum*[43]. Cette doctrine est reprise fidèlement par l'anonyme d'Erfurt :

> Intelligendum est ad hoc quod necesse est uoluntatem moueri a principio extrinseco saltem primo. Cuius ratio est quia illud quod aliquando est in actu, aliquando autem est in potentia, siue illud quod aliquando est agens in actu, aliquando est agens in potentia, necessario habet moueri ab aliquo extrinseco, nichil enim quod est in potentia in quantum huiusmodi per se uadit ad actum. Set uoluntas aliquando est agens in actu, quando est in exercitio sue operationis actu uolendo aliquid, est etiam aliquando in potentia ad illum actum : uoluntas enim de nouo incipit aliquid uelle et ergo ad illud fuit prius in potentia, et pro tanto oportet ipsam moueri ad actum ex principio extrinseco quod ducat ipsam uoluntatem de tali potentia ad actum. Secundo est intelligendum quod tamen uoluntas aliquo modo uidetur etiam se ipsam mouere : uolendo enim actu finem aliquem, se ipsam ducit ad uolendum ea que sunt ad illum finem. Set hoc semper fit mediante consilio et deliberatione per que inuenit conueniens ad talem finem, sicut uidemus quod intellectus se ipsum mouet [*add.* mediante ratiocinatione *s.u.*] ad intelligendum ea per que patet [*pro* potest] [illa] alia perfecte apprehendere, similiter est de uoluntate, cum [*add.* iam intelligit *cancell.*] uult [*s.u.*] actu aliquem finem [*add.* mediante consilio *in marg.*] se ipsam mouet ad uolendum ea que conueniunt ad talem finem, uerbi gratia : aliquis uult sanitatem tamquam finem, ex illa uoluntate motus per concilium [*pro* consilium] uidet quod talis finis potest haberi per medicinalia, et tunc uoluntas illius, quia per consilium uidet quod ad talem finem expediunt medicinalia, mouet se ipsam actiue ad uolendum talia. Set tamen quia non semper uoluntas uoluit illum finem, ut pote sanitatem, set de nouo mota est ad uolendum ipsum tamquam ducta de potentia ad actum, ideo necesse est quod ad uolendum sanitatem inducatur per aliud et non per se ipsam. Et si dicatur quod per consilium, tunc necesse est aliam uoluntatem precedere que per consilium introducat hanc uoluntatem ad uolendum sanitatem

43. Voir Thomas de Aquino, *Ia IIae* 9, 4, et la section parallèle du *De malo* signalée à la note précedente.

> tamquam finem alium, scilicet ad felicitatem, et quia istud in uoluntatibus non potest procedere in infinitum, ideo necesse est quod uoluntas aliquando uelit aliquid ad quod uolendum non introducatur per consilium et quod de nouo etiam incepit uelle. Et ideo ex quo non ex consilio illud incepit uelle, tunc non incepit illud uelle ex se ipsa, quia quod ad [*transp.*] uolendum mouetur ex se ipsa et per se ipsam, hoc fit per consilium et mediante deliberatione, et ita [*add.* saltem *s.u.*] quantum ad primum motum uoluntatis, necesse est ut ipsa moueatur a mouente extrinseco. Ista uidetur esse sententia Philosophi et pro tanto dictum sit sic ad presens sine preiudicio. Alii tamen sunt qui dicunt quod uoluntas sit uirtus actiua et possit se ipsam mouere, set si illud ita sit, non est bene intelligibile[44].

Et voici la rédaction parallèle de Gilles d'Orléans :

> Dicendum quod uoluntas est uirtus quedam passiua et mouetur ab aliquo extrinseco secundum Aristotelem, licet aliqui uelint dicere quod uoluntas sit potentia actiua, attamen hoc est contra Philosophum III De anima. Quia quod est aliquando in potentia et aliquando in actu est potentia passiua et mouetur ab aliquo extrinseco ; uoluntas autem aliquando est in actu, scilicet uolendo, et quandoque in potentia, cum scilicet incipit uelle aliquid quod prius nolebat actu. Vnde notandum quod Aristoteles bene poneret quod uoluntas posset se mouere, hoc tamen improprie esset, scilicet finem uolendo potest se mouere ad ea que sunt ad finem quodammodo, Aristoteles autem non diceret quod hoc faceret nisi interueniente deliberatione et consilio, et hoc est improprie mouere se : uoluntas enim est potentia passiua indeterminata respectu plurium, et ideo oportet quod determinetur ad hoc uolendum ita quod non aliud mediante deliberatione et consilio. Item, nec primo uoluntas potest se mouere, immo oportet quod mouetur ab aliquo extrinseco, ut si aliquis uelit sanitatem tamquam finem, oportet quod uelit similiter [*pro* simul?] medicum conferentem ad illam sanitatem. Item, aliquis uolens sanitatem tamquam finem non semper uoluit sanitatem : ponatur enim quod uoluntas uolendo finem moueat se ad ea que sunt ad finem mediante consilio, attamen quia non semper uoluit sanitatem, ideo oportet quod ab extrinseco inducatur hoc uelle. Et si hoc sit per consilium precedens, eodem modo quia non semper uoluit sanitatem, hoc igitur per aliud consilium precedens et similiter de alia sanitate, et ita usque in infinitum. Et ideo oportet dare quod uoluntas mouetur ab aliquo extrinseco. Ideo est potentia passiua. Sicut tamen dictum est, quidam dicunt quod est potentia actiua et non mouetur ab aliquo extrinseco set uolendo finem mouet se

44. E, fol. 95[96]rb.

> ad ea que sunt ad finem. Hoc tamen non ualet, immo hoc est contra Aristotelem : sic enim se mouere est ualde mouere se improprie, sicut dictum est. Ideo etc.[45]

Sur ce point, les deux maîtres suivent de près la solution de Thomas. Ils s'en éloignent pourtant quand il s'agit de déclarer quel est ce moteur extérieur ; pour mieux dire, ils ignorent tout simplement ce problème, pourtant fondamental. Car s'ils sont d'accord avec Thomas pour exclure que ce premier moteur de la volonté soit les corps célestes et leurs influences[46], ils ne soufflent mot de ce qui constitue, d'après Thomas, le seul véritable moteur de l'exercice de la volonté extérieur à la volonté même, à savoir Dieu. La doctrine de Thomas se voit ainsi mutilée de l'élément qui en constitue, pour ainsi dire, le centre vital, car chez Thomas, l'impossibilité de régresser à l'infini dans la mise en branle de l'apparat délibératif amène naturellement – à la position aristotélicienne, d'après Thomas[47] – selon laquelle le premier moteur de la volonté humaine est une forme très particulière d'action divine, une *motio divina* qui a pour fonction de garantir à la volonté la condition de sa liberté, c'est-à-dire une condition tout à fait particulière, qui est celle d'une puissance originairement dépourvue de forme : Dieu, en effet, attribue à chaque mobile la motion qui lui convient en tant que mobile : aux corps légers il assigne une motion vers le haut, aux corps graves une motion vers le bas, à la volonté – qui est elle aussi un mobile – il attribue cette motion qui correspond à une indétermination, à une ouverture constante à la possibilité. En l'absence de cette motion divine, l'action humaine, telle que Thomas la conçoit, est vide, elle est inerte ; ou, mieux, elle se trouverait dans la condition angoissante de ne pas pouvoir parvenir à son propre principe, ce qui, en philosophie morale, veut dire ne pas pouvoir parvenir à sa propre fin. Elle s'écroulerait sous le poids de son propre dynamisme.

* * *

Outre ces observations sur la doctrine des artiens, les textes qu'on a lu appellent quelques commentaires d'histoire littéraire. Si, en effet, les questions

45. P, fol. 207ra.

46. Voir Thomas de Aquino, *Ia IIae* 9, 5, et la section parallèle du *De malo* signalée à la note 40 ; les questions parallèles de l'anonyme d'Erfurt et du supplément au sujet du rapport entre la volonté et les astres sont éditées *infra*, annexe 2, p. 246-255.

47. La doctrine de la *motio divina* se trouverait exposée, d'après Thomas, dans le *Liber de bona fortuna* d'Aristote. Voir *Saint Thomas d'Aquin. Somme contre les Gentils.* Introduction par R.-A. Gauthier o.p., Editions Universitaires, Paris, 1993, p. 83 ; T. Deman, *Le Liber de bona fortuna dans la théologie de S. Thomas d'Aquin*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 17, 1928, p. 38-58.

de l'anonyme d'Erfurt donnent lieu à une séquence qui garde une certaine logique vis-à-vis des articles parallèles de la *Ia IIae*, les mêmes questions se répartissent sans aucune logique apparente entre Gilles d'Orléans et son supplément : la lecture comparée des trois recueils donne ainsi l'impression que l'anonyme d'Erfurt, ou sa source immédiate, s'est morcelé entre Gilles et son supplément. Ces recueils présentent de toute évidence une forme d'unité : il faut les considérer comme les membres d'un groupe isolé des autres recueils artiens ; ils partagent probablement une même source perdue, intermédiaire entre eux et le commentaire 'archétype'. Peut-on croire que cette source soit l'anonyme d'Erfurt lui-même, dont l'auteur du supplément se servirait pour combler les 'lacunes' de Gilles ? Pour le moment, nous n'avons pas pu repérer dans nos textes des objections définitives à cette hypothèse ; cependant, il est toujours plus prudent de croire que la documentation qui est parvenue jusqu'à nous n'est pas complète : nous n'avons pas conservé tous les commentaires par questions sur l'*Éthique à Nicomaque* de cette époque, et par conséquent, il faut opposer une résistance raisonnable à l'hypothèse d'un rapport *direct* entre les trois textes étudiés.

Quoi qu'il en soit, cette source commune a sans doute été influencée par les discussions sur le libre arbitre qui avaient lieu à la faculté de théologie, notamment par les positions de Godefroid de Fontaines et de Gilles de Rome sur l'*exercitium*. Néanmoins, les allusions à la lecture intellectualiste de l'*exercitium* thomiste sont trop cursives et trop vagues pour qu'on puisse en tirer aucun renseignement certain en vue de la datation précise de cette source.

ANNEXES

Il nous a paru nécessaire, pour compléter cette brève étude, de mettre à disposition des lecteurs quelques pièces supplémentaires. Tout d'abord (annexe 1), les deux beaux prologues qui précèdent les questions respectivement de Gilles d'Orléans et de l'anonyme d'Erfurt (le supplément à Gilles ne prévoit pas de prologue). Ensuite (annexe 2), nous éditons deux questions parallèles de l'anonyme d'Erfurt et du supplément à Gilles d'Orléans, consacrées au problème de l'influence des astres sur les actes de la volonté. En dernier lieu (annexe 3), nous présentons la table des questions qui forment le commentaire de Gilles, le supplément et l'anonyme d'Erfurt.

* * *

ANNEXE 1 : LES PROLOGUES

<Egidii Avrelianensis Qvestiones svper Librvm Ethicorvm>

<Prohemivm>

(Paris, BnF lat. 16089, fol. 195ra-rb)

Sicut dicit Seneca, 16ª epistula ad Lucillium, «philosophia animum format et fabricat, uitam disponit et regit, agenda et dimittenda ostendit». Quia per philosophiam quatuor homini proueniunt : primo prouenit ei animi formatio et fabricatio, et hoc dicit : «animum format et fabricat» ; secundo uero uite dispositio ; tertio actionum regimen et gubernatio ; quarto demonstratio agendorum et obmittendorum. Et hec tanguntur in prima propositione, et hec tanguntur per ordinem.

Primo quod philosophia formet animum : quia illud secundum quod forma et perfectio in animo introducuntur, hoc format animum ; set per philosophiam forma et perfectio in animo introducuntur, quia animus sumitur hic pro intellectu, philosophia autem est perfectio intellectus ; item, siue animus accipiatur pro appetitu sensitiuo, adhuc per philosophiam introducitur perfectio, scilicet per uirtutes morales, quia homo perfectus

13 perfectio *scr.*] perfecte P

1 Seneca] *Ep.*, 16, 3 (L. Annæi Senecæ, *Ad Lucilium Epistulae morales*, L.D. Reynolds (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1965, p. 42, u. 11-12).

per scientias philosophicas habet uirtutes morales, ut dicit Commentator in prologo VIII Phisicorum. Et ideo philosophia animum format. Item, fabricat ipsum : quia illud fabricat quod unit aliqua et consolidat ; set per philosophiam partes anime uniuntur, quia secundum omnes partes philosophie anima idem uult ; item, consolidat ita quod non est resistentia alicuius partis contra intellectum ; ideo etc.

Secundum patet, scilicet quod per philosophiam uita disponitur. Set notandum quod uita tripliciter accipitur : primo pro esse, secundo pro operatione, ut dicitur II De anima quod uiuere dicitur dupliciter ; tertio accipitur uita pro conuersatione, secundum quem modum dicimus quod ille bene uiuit, id est conuersatur, et uita hominum, id est conuersatio hominum. Et secundum has tres uitas philosophia uitam disponit : primo quantum ad esse, quia perficit nos ; secundo quantum ad operationem anime intellectiuam, quia disponitur per ipsam ; item, quantum ad tertiam uitam, quia homo uiuit, id est uitam disponit, arte uel ratione; ideo etc. Item, dux uite disponit ipsam; set philosophia est dux uite, ut dicitur in De tuscolanis questionibus.

Item, <tertio>. Philosophia actiones regit quia actiones ad finem dirigit, quia eas ordinat ad ultimum finem qui est beatitudo. Item, quia habet regimen et dominium super actiones hominis ; ideo etc. Item, dicit Seneca : «si uis omnia tibi subicere, primo te subice rationi: multos enim reges» ratio rexit et docuit.

Item, quarto. Philosophia agenda et obmittenda ostendit : quia illa scientia que tradit cognitionem uirtuosorum et uitiosorum demonstrat agenda et obmittenda ; philosophia est huiusmodi quantum ad sui partem practicam que est moralis. Et sic patet quod predicta propositio est uera.

Set philosophia diuiditur diffuse in speculatiuam et practicam, ut dicit Eustratius, et utramque Philosophus tradidit. Et hec que dicta sunt principaliter conueniunt philosophie morali, que animum format et fabricat etc. Tres autem sunt partes philosophie moralis, scilicet ethica, yconomica et po-

27 ad] tria *add. sed cancell.* P 28 ratione] alia per ratione *sic add. in marg.* P 28 uite … ipsam *scr.*] uirtus … ipsum (?) P

14 Commentator] *In Phys.* VIII, *Prologus* (ed. H. Schmieja, *Drei Prologe im Grossen Physikkommentar des Averroes?*, in A. Zimmermann (ed.), *Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 18), p. 185-186). 22 II De anima] Rectius Thomas de Aquino, *Sent. lib. De an.* I, 14 (ed. Leonina, t. XLV.1, p. 66, u. 140-143) : «unde et uiuere dupliciter accipitur : uno modo accipitur uiuere quod est esse uiuentis, sicut dicit Philosophus [*De an.* II, 415 b 13] quod uiuere est esse uiuentibus ; alio modo operatio uite». 27–28 homo … ratione] Cf. Arist., *Metaph.* I, 980 b 27-28. 29 in De tuscolanis questionibus] Tvllivs, *Tusc. disp.* V, ii, 5 (ed. Fohlen, t. II, p. 108). 32 Seneca] Aliter uero Seneca, *Ep.* 37, 4 (ed. Reynolds t. I, p. 101, u. 20-21) : «Si vis omnia tibi subicere, te subice rationi ; multos reges, *si ratio te rexerit*». 39–40 Eustratius] *In Eth. Nic.*, *Prologus* (*The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin Translation of Robert Grosseteste, bishop of Lincoln (†1253)*, H.P.F. Mercken (ed.), vol. I: *Eustratius on book I, and the anonymous scholia on books II, III, and IV*, Brill, Leiden, 1973, p. 1, u. 3-5).

litica uel ciuilis, et secundum hoc tres partes propositionis accipiuntur : quia ethice conuenit uel morali quod animum formet et fabricet, yconomice quod disponat, [set] politice conuenit quod, propter communicationem, quod actiones regat ; set quartum est commune omnibus.

Quod autem conueniat ethice patet : quia in ethica tractantur operationes hominis uirtuose que sunt bona hominis secundum se, et hoc ideo animum format et fabricat, quia faciunt quod appetitus sensitiuus obedit intellectui ; et hoc dicit Eustratius, quod subiectum in ethica est melioratio unius hominis secundum se ut bonus fiat, sequens ea que ibi tradita sunt, et prudenter uiuens, ideo etc.

Item. Secundo patet quod uitam disponere sit subiectum in yconomica : quia dicit Eustratius quod subiectum yconomice est que considerat de domo et partibus eius, cum disponit necessaria eis qui sunt in domo, et sic sibi contingit disponere uitam.

Tertio conuenit politice quod actiones regat : quia est architectonica respectu aliarum, unde subiectum eius est ciuitas et habitantes in ciuitate, et oportet ibi esse primum principem qui est curam habens non solum circa se set ut omnes alii recte se habeant et opus rationis custodiant, ut dicit Eustratius.

Set quartum conuenit omnibus, et homini secundum se et in domo et in ciuitate hoc conuenit, scilicet quod agenda et obmittenda demonstret.

Set aliis obmissis, circa ethicam sunt aliqua consideranda. Primo, que sit intentio huius scientie, quis titulus. Eustratius dicit quod intentio huius scientie est considerare de uirtutibus moralibus, unde Aristoteles proponit tradere doctrinam de uirtutibus moralibus ut aliqui hiis uirtutibus utentes et regulis mensurantes operationes et sermones, et uitam bene disponant et ordinent.

Titulus autem huius scientie est talis : INCIPIVNT MORALIA AD NICOMACHVM ARISTOTELIS TRAGELICE.

Item. Notandum quod hec scientia dicitur moralis propter duo : primo quia iuuat et est perfectio morum, uel quia docet qualiter se debent habere moribus utentes. Et dicitur consuetudinalis quia oportet hominem assuescere in bonis operationibus ut constituatur in habitu iustorum et constituatur uir laude dignus et bonus.

43 ciuilis] sf *add.* *sed cancell.* P 43 accipiuntur *scr.*] accipitur (accipi^{ur}) P 45 communicationem *scr.*] appreationem *sic pr.m.,* ter (?) appropriationem *sec.m.* P 50 melioratio *scr.*] meloratio *sic* P 51 uiuens *scr.*] uiuet P 55 disponit *scr.*] distingit *sic* P 55 qui *scr.*] que P 62 obmittenda] *corr. ex* dimittenda (?) P 66 et *scr.*] sint/sicut (?) P 67 ordinent *scr.*] ordinant P 69 Tragelice] *sic, id est* Stagirite, *cf.* COSTA, *Anonymi Artium Magistri*, p. 43 72 hominem] assuessere *sic praem., et non cancell.* P

50 Eustratius] *In Eth. Nic.*, *Prologus* (ed. MERCKEN, vol. I, p. 2, u. 20-22). 54 Eustratius] *In Eth. Nic.*, *Prologus* (ed. MERCKEN, vol. I, p. 2-3, u. 40-52). 60 Eustratius] *In Eth. Nic.*,*Prologus* (ed. MERCKEN, vol. I, p. 3, u. 53-74). 64 Eustratius] *In Eth. Nic.*, *Prologus* (ed. MERCKEN, vol. I, p. 5, u. 15-19).

Item. Dicitur *ad Nicomachum* quia ad filium Aristotelis uel ad patrem eius secundum alios uel aliquem alium hoc nomine dictum, et hoc propter dicta moralium que facit ad quemdam alium.

Dicitur autem *Aristoteles* ab *aris*, quod est uirtus, et *sto* : *stans*, quasi *totus stans in uirtute*. *Tragelica* dicitur quia de illa ciuitate. Actor autem huius scientie fuit Aristoteles.

Quarto considerandum de modo procedendi istius scientie, qui est superficialis et grossus et persuasiuus.

Quinto considerandum quod hec scientia pertinet ad partem philosophie practicam. Triplex enim est < philosophia > : † speculatiue scientie pars essentialis † scilicet metaphisica, naturalis et mathematica ; alia autem est practica, sub qua continentur ethica, yconomica et politica ; alia autem est pars organica, sub que continentur grammatica, rethorica, logica.

Item. Sexto considerandum de partibus huius scientie in communi : hec enim scientia habet decem libros. In I Aristoteles determinat de ultimo fine hominis, quem antiqui uocant felicitatem, que est finis uite humane gratia cuius homo in hoc mundo conuersatur, et iste in fine est austerus et in fine est delectabilis ; et oportet querere illud quod perfectum est, studere ad fugam et mortificationem passionum ut sola ratio uigilet, et tunc efficiatur deiformis et similis deo. Et similiter in hoc I ponit opiniones antiquorum de felicitate et reprobat eas. In II determinat de uirtute in communi, quid sit et quomodo generetur et corrumpatur et de oppositione eius ad uitia, cum sit quedam medietas existens inter duas malitias. In III determinat de principiis uirtutis et actuum humanorum, sicut de uoluntario et inuoluntario, de consilio et de electione, et in fine huius III incipit determinare de uirtutibus moralibus specialiter, et primo de fortitudine et secundo de temperantia. In IV autem incipit determinare per totum de uirtutibus moralibus, sicut de liberalitate et de uitiis eius, et de magnificentia et magnanimitate et uitiis istarum, de mansuetudine, ueritate et eutrapelia. In V huius determinat de iustitia et iniustitia legali et morali. In VI autem determinat de uirtutibus intellectualibus, que sunt quinque principales : ars, prudentia, sapientia, intellectus et scientia ; et ibi determinat de quibusdam uirtutibus non principalibus set adiunctis prudentie, scilicet de ebulia et synesi et gnome, et in fine eius determinat de sapientia et prudentia comparando eas ad inuicem : que illarum sit capitanea et principalior et que sit utilior. In VII autem determinat de continentia et incontinentia et perseuerantia et in fine determinat de uirtute eroyca, que est

75 dicitur *scr.*] dicetur P 84–85 essentialis] *dub.* P 91 mundo *scr.*] mondo *sic* P 93 uigilet … efficiatur *scr.*] uigilat … efficitur P

81–82 de modo … persuasiuus] Cf. *Eth. Nic.*, I, 1094b 11-27. 92–94 et oportet … deo] Cf. Evstrativm, *In Eth. Nic.*, *Prologus* (ed. Mercken p. 5, u. 33-47).

quedam uirtus secundum quam homo habens ipsam excedit communem felicitatem hominum et de eius uitio, que est bestialitas, de quo facit mentionem in principio VII. In VIII autem determinat de amicitia et speciebus eius. In IX de generatione et corruptione amicitie. In X autem regreditur ad complendum tractatum de felicitate, et ibi determinat de regimine et delectatione ad tractandum in quo consistit felicitas humana.

Item. Notanda est necessitas huius scientie : ipsa enim est necessaria primo quia per istam scientiam homo conuersatur et est aptus natus dominari aliis ; secundo deo similis efficitur, quia attingit felicitatem secundum quam assimilatur deo ; tertio possidet seipsum, quia solus bonus possidet seipsum. Et hec in generali philosophice dicta sint de ista scientia.

112 eius] uitiis *praem. sed cancell.* P 118 conuersatur *scr.*] conseruatur P

< Anonymi Magistri Artivm Qvestiones svper Librvm Ethicorvm >

< Prohemivm >

(Erfurt, Amplon. F. 13, fol. 84[85] ra-va)

Sicut dicit Seneca ad Lucilium, «beatum ipsius hominis in uno loco positum est, scilicet in mente, stabile, grande et tranquillum, quod sine scientia diuina humanaque perfici non potest». Beatum autem hominis et bonum eius honestum et optimum idem sunt. Vnde bonum hominis quo non habet melius in uno loco etiam positum est, scilicet in mente. Istud autem bonum est bonum rationis in qua consistit summum bonum hominis. Cuius declaratio est quia bonum uniuscuiusque consistit in supprema eius potentia et uirtute ; supprema uero uirtus hominis et excellentissima eius potentia est ratio, quia homo ratione antecedit animalia, sequitur uero deos ; unde in mente et ratione bonum hominis consistit. Vnde etiam si ratio est proprium hominis, tunc ratio suppremam et consummatam felicitatem eius constituet, et est bonum eius perfectum, honestum et unum bonum hominis in quo persistit tota felicitas hominis tamquam in uno solo bono. Vnde dicit ibidem quod in aliis < bonis > hominis quecumque fame placent nichil ueri, nichil certi inuenies. Vnde breuiter in isto solo bono consistit felicitas, ueritas et certitudo.

Istud autem bonum non potest perfici sine scientia diuinorum et humanorum, ut dictum fuit, secundum quod duplex est scientia, speculatiua et practica. Speculatiua est que rationem in scientia diuinorum dirigit, practica est cuius bonum sine scientia humanorum perfici non potest quia consistit in operationibus humanis siue operationibus uoluntariis. Vnde bonum (perfectum) mentis practice consistit in recte operari secundum uoluntatem, que operatio propria est homini. Istud autem haberi non potest sine scientia humanorum : non potest enim homo dirigere se in suis operationibus nisi cognoscat finem et scientiam operationum dirigentium in illum finem. Sic igitur sine scientia diuinorum et humanorum non potest ratio perfici. Scientia uero de rebus diuinis potest ad presens dici speculatiua, que considerat entia non agibilia ; scientia uero, ut tactum est, que est de rebus humanis potest dici practica, que duplex est secundum duplices operationes humanas mechanicas et morales.

2 et tranquillum] *s.u.* E 2–3 diuina humanaque E] divinorum humanorumque *Seneca* (*cf. app. fontium*) 20–21 perfectum] *in marg.* E 25 non … perfici] *in marg.* E

1 Seneca] *Ep.* 74, 29 (ed. Reynolds, t. I, p. 231, u. 12-15). 9 homo … deos] Cf. Seneca, *Ep.* 76, 9 (ed. Reynolds t. I, p. 238, u. 17-18) : «In homine quid est optimum ? ratio : hac antecedit animalia, deos sequitur». 13 ibidem] Seneca, *Ep.* 76, 6 (ed. Reynolds t. I, p. 238, u. 5-7).

Practica moralis est que considerat actus humanos directos in finem, et quod ista scientia necessaria sit, declaratur : quia bonum practicum, secundum quod uult Philosophus VII Politicorum, in duobus consistit, unde dicit : duo sunt quibus fit bonum practicum, unum est finem debitum accipere, secundum est inuenire operationes ducentes in illum finem, et in istis duobus consistit bonum practicum. Circa ista uero contingit hominem aliquando non errare et aliquando errare secundum quod bonum uel malum constituit sibi finem et secundum quod debitas uel indebitas operationes ordinat ad illum finem, unde contingit in nullo istorum errare si finem debitum constituat sibi et operationes inducentes talem finem, contingit autem aliquando hominem errare in istis, aliquando in altero tantum, ut si finem constituat sibi debitum et operationes indebitas uel finem indebitum et operationes debitas, aliquando contingit errare in utroque, ut si nec finem debitum nec operationes debitas intendat. Sic ergo patet quod circa ipsa practica moralia contingit error. Modo Philosophus dicit I Rethoricorum quod in illis in quibus contingit errare et recte agere ars est necessaria, et quia hoc contingit in istis, ut uisum est, ideo ut in istis recte dirigamur necessaria est nobis scientia que moralis est, quia per illam instruimur quem finem nobis constituamus et quas operationes debeamus habere ut introducamur in talem finem. Et hoc est quod dicit Alfarabius quod scientia ciuilis siue moralis considerat species operationum humanarum siue uoluntariarum et habitus et mores et consuetudines ex quibus humane operationes procedunt et fines propter quos fiunt operationes humane. Sic igitur apparet que est intentio circa qua negotiatur scientia moralis, quia debitum finem et operationes considerat tamquam commune ad quod omnia que considerat habent reductionem. Et ergo iste operationes humane secundum quas ordinamur in debitum finem sunt subiectum in ista scientia.

Huius uero scientie magna est utilitas quia tria bona consequimur ex ipsa si ea que ibi traduntur obseruemus. Primo consequimur quod hominibus maxime bonum est, scilicet bonum honestum, unde quedam sunt bona utilia, quedam delectabilia et quedam honesta que sunt maxima, et hec consequimur per ea que docemur in ista scientia, quia per ipsam cognoscimus finem debitum et operationes ordinatas in talem finem et qualiter secundum tales operationes debemus dirigi in illum finem in quo completur bonum honestum. Secundo consequimur ex notitia huius scientie, si nos sic rexerimus, digni-

35 non] *s.u.* E 39 finem] fiant (*dub.*) *add. sed cancell.* E 48 Alfarabius] *sec. m.* (*in marg.*) *dub.* E 50–51 ex … procedunt] *partim in marg., partim s.u.* E 51 quos *scr.*] quas E 54–55 quas ordinamur *scr.*] quod ordinantur E 57 obseruemus *scr.*] obter-/obier- (*dub.*) E 58 quedam] *ex corr.* E

32 Philosophus] Arist., *Pol.* VII, 1331 b 26-38. 44 I Rethoricorum] non inveni. 47–50 Alfarabius … operationes humane] *De scientiis*, 5 (Al-Farabi, *Über die Wissenschaften*, F. Schupp (ed.), Meiner, Hamburg, 2005, p. 112, u. 4-7).

tatem principiandi aliis, unde ex illo ex quo potentiam mentis practice consequimur, ex illo consequimur dignitatem principiandi et uirtutem regnatiuam : quia ex potentia mentis debetur nobis talis uirtus et dignitas ; set ex ista scientia consequimur potentiam mentis practice cum ipsam perficiamus uirtuosis et honestis operationibus. Tertio consequimur etiam ex ista scientia assimilationem cum ipso primo, scilicet cum deo, quia essentia primi principii in bonitate et unitate consistit in quo nulla est materialis compositio nec aliqua diuersitas, et quantum aliquid magis accedit ad bonitatem et unitatem, tanto magis assimilatur ipso primo ; modo ex hiis que docentur in ista scientia homo accedit ad bonitatem et etiam ad unitatem, quia ex quo accedit ad bonitatem accedit etiam ad unitatem, quia sicut patet in IX huius, in bono non est pugna partium anime quia bonus uniformiter se habet, malus autem a se dissidet, quia in homine bono ei quod dictat ratio appetitus obedit, set malus per rationem dicit unum et appetitus nondum domitus inclinatur ad oppositum ; set ratio in utroque bona est, unde dicit <Philosophus> quod rationem continentis et incontinentis laudamus ita quod non appetitum qui uult oppositum ; unde dicit Philosophus : si miserum est uiuere sic, tunc maxime fugienda est malitia, quia malitia facit hoc quod appetitus non obedit rationi ; et sic patet quod difformitas est in malo, uniformitas uero partium anime in bono. Et ideo in quantum aliquid consequitur bonitatem, consequitur et unitatem. Vnde cum per istam scientiam bonitatem consequamur, quia uirtutes, patet quod etiam consequamur unitatem. Et sic consequimur assimilationem quandam cum ipso deo.

Vt autem appareat distinctio huius scientie que moralis dicitur, intelligendum est quod cum ex subiecto ipsarum scientiarum ipse recipiunt sectionem, quod ista scientia distinguitur secundum distinctionem sui subiecti, quod est opera humana ordinata in finem. Vnde intelligendum quod, secundum quod dicit Philosophus in Politicis, quod homo est animal politicum aptum natum uiuere in multitudine et communitate. Cuius ratio est quia homo aliquibus indiget et quantum ad necessitatem uite et quantum ad bonitatem uite. Hominem enim quantum ad multa natura relinquit imperfectum in quibus aliis animalibus sufficienter prouidit, ut mulus in cornibus et dentibus ad defendendum se et in pellibus ad cooperiendum se absque subsidio alicuius extrinseci ; set pro omnibus illis tradidit homini intellectum per quem omnia ista (id est istis equiualentia) possit sibi acquirere. Modo ista (omnia) unus

67 mentis practice cum] *dub.* E 70 consistit] *in marg.* E 73 ad unitatem *scr.*] per uniformitatem E 89 quod] ut uisum *add. sed cancell.* E 94 imperfectum] sic enim facit alia *add. sed cancell.* E 98 id est istis equiualentia] *in marg.* E 98 possit *scr.*] p' (*dub.*) E 98 omnia] *s.u.* E

74 in IX huius] Arist., *Eth. Nic.* IX, 1166 a 13-17 ; 1166 a 33-b 29. 78 Philosophus] Arist., *Eth. Nic.* I, 1102 b 14-15. 80 Philosophus] Arist., *Eth. Nic.* IX, 1166 b 26-29. 91 Philosophus] Arist., *Pol.* I, 1253 a 2-3, 7 ; III, 1278 b 19.

homo non potest per se acquirere nisi iuuetur multitudine. Vnde ad hoc duplex est multitudo, domestica et ciuilis. Et per primam iuuatur quantum ad necessitatem uite tolerandam, set per secundam iuuatur quantum ad bonitatem uite et bene esse, quod non contingeret bene in una domo, set ciuilis multitudo ad hoc requiritur. Hac uero iuuatur quantum ad duo, scilicet quantum ad sufficientiam uite corporalis et etiam < ad > anime perfectionem, quia ad mores. Vnde uerum est quod aliqui sunt iuuenes quos Philosophus uocat liberales quibus sufficit sola persuasio paterna ad hoc ut efficiantur uirtuosi et morigerati, quidam uero sunt quibus hoc non sufficit set per penas et afflictiones oportet ipsos inducere ad operationes uirtuosas. Et ideo multitudo ciuilis facit ad mores.

Vnde breuiter patet quod operatio humana potest accipi tripliciter : uel in quantum est unius hominis tantum, uel in quantum est alicuius hominis domestici uel in quantum est alicuius ciuilis (communitatis). Modo de operatione hominis secundum se est una scientia (moralis) que dicitur monostica, et dicitur a *monos*, quod est *unum*, et *icos* : *scientia*. Set de operatione hominis secundum quod est pars multitudinis domestice est quedam alia scientia que dicitur yconomica. De operatione uero hominis secundum quod est pars multitudinis ciuilis siue de operatione ciuili est alia scientia que dicitur politica. Apparet ergo quod tres sunt scientie morales. Prima monostica que docet qualiter unusquisque homo debeat se regere secundum se. Secunda que est yconomica docet qualiter aliquis debet regere multitudinem domesticam. Tertia uero que dicitur politica docet regere multitudinem ciuium. Et hoc est quod Eustratius dicit in commento : dicit enim quod tres sunt scientie morales : monostica, yconomica et politica. Et dicit quod differunt secundum subiectum. Subiectum uero monostice siue ethice dicit quod sit melioratio secundum unum hominem ut bonus et optimus fiat, sequens que tradita sunt in morali negotio, prudenter uiuens, propriam rationem habens, ire et concupiscentiis dominans, mensuram motibus eorum imponens et nequaquam ferri prout contingit < concedens >. Yconomica uero, ut dictum est, considerat operationem domesticam. Et dicit Eustratius, quod yconomicus scit qualiter debet familiam regere et qualiter omnes de domo debet ordinare etc. Politica uero docet operationes ciuiles et docet qualiter ciues debent ordinare

100 et] quantum *add. sed cancell.* E 101 secundam *scr.*] secundum (s') E 107 sufficit] hoc (*dub.*) *s.u. add.* E 108 oportet] *in marg.* E 112 communitatis] *s.u.* E 113 moralis] *s.u.* E 123 et] *s.u.* E 128 concedens] *suppl. ex Eustratio, loc. laud. in app. fontium* 129 operationem] *dub.* E 130 ordinare] ad *add. sed cancell.* E

105 Philosophus] Arist., *Eth. Nic.* X, 1179 b 4-12. 122 Eustratius] *In Eth. Nic.*, *Prologus* (ed. Mercken, vol. I, p. 1, u. 14sqq.). 124 dicit] Evstrativs, *In Eth. Nic.*, *Prologus* (ed. Mercken, vol. I, p. 2, u. 20-24). 129 Eustratius] *In Eth. Nic.*, *Prologus* (ed. Mercken, vol. I, p. 2-3, u. 40-52).

suas operationes ad inuicem. Vnde dicit Eustratius quod principans in ciuitate debet se habere sic ad commorantes ciues sicut principans in domo debet se habere ad turbam domesticam : sicut enim ille debet esse optimus et debet habere curam de illis sic ut omnes operentur bene et secundum uirtutem, sic etiam principans in ciuitate debet esse optimus eorum qui sunt in ciuitate et debet habere curam omnium sicut sui et de uirtute et bono (et honore) prouidere omnibus sicut sibi, non ita quod in equali bono et honore sibi et ciuibus aliis prouideat, set debet istud fieri secundum quandam analogiam, ita quod dignum est ipsum principantem esse optimum eorum que sunt in ciuitate et in bono et honore precipuum, et sic debet aliis prouidere sicut sibi, ita quod cuilibet prouideat iuxta statum suum. Et isto modo dicit Eustratius < quod > persistunt et corroborantur ciuitates quando principans in ciuitatem permittitur gaudere suo honore et unicuique alii confertur honor secundum statum suum. Quando uero aliter fit, periclitantur ciuitates et in se confunduntur.

Patet ergo quod tres sunt partes scientie moralis. De prima, que dicitur monostica siue ethica, Philosophus intendit in libro isto qui habet decem libros partiales. In quorum I considerat de fine ultimo et optimo humane uite qui est felicitas. In II incipit considerare de uirtutibus distinguendo has. In III considerat de principiis humanorum operationum que sunt uoluntas et appetitus et huiusmodi, et de duabus uirtutibus principalioribus que sunt fortitudo et temperantia quarum una attenditur in prosperis et alia in aduersis. In IV de aliis in speciali magis determinat, ut de liberalitate et magnificentia et de talibus ut ibi patet. In V de iustitia distinguendo eam in suas species. In VI de uirtutibus intellectualibus, ut de prudentia et sapientia et aliis talibus. In VII de continentia et incontinentia et de delectationibus corporalibus que sunt imperfectum in genere < delectationis >. In VIII de amicitia que etiam est effectus uirtutis. In IX de proprietatibus amicitie. In X resumit iterum de felicitate que est finis omnium uirtutum.

Titulus uero huius libri talis est : Incipit Ethica Aristotelis Tragelice ad Nicomacum. *Ethica* dicit quia ethica dicitur ab *ethos*, quod est *mos*, quia ista scientia est de moribus uel consuetudinibus, quia uocabulum apud grecos consuetudinis translatum est ad uocabulum moris mutando 'y' in 'e'. Nec immerito : quia mores ex consuetudine fuerunt primo inducti. *Tragelice* dicitur a ciuitate tali. *Ad Nicomacum* : ad patrem uel filium cui istum librum scripsit.

135 curam] omnes bene *add. sed cancell.* E 135 sic *scr.*] sicut E 137 et honore] *s.u.* E 138 in equali *scr.*] inequali E 141 sic *scr.*] set/licet (*dub.*) E 158 imperfectum *scr.*] imperfectum/propter factum (*dub.*) E 164 y in e] *sic* E (sed cf. Evstrativm, *In Eth. Nic.*, *Prologus*, ed. Mercken, vol. I, p. 5, u. 28) 165 Tragelice] cf. supra, p. 237, u. 69 cum adn.

132 Eustratius] *In Eth. Nic.*, *Prologus* (ed. Mercken, vol. I, p. 3, u. 53-74).

In primo ergo huius intendit Philosophus inquirere de fine optimo ad quem homo est ordinatus tamquam ad finem sibi proprium qui est felicitas, et debet homo appetere istum finem tamquam bonum suum immediatum (et sibi proprium) mediante quo erit particeps illius communis et excellentissimi boni quod est bonum sempliciter et bonum commune omnium et bonum a quo participant omnia alia bona tamquam ab ipso manantia, et quanto aliqua proximiora sunt isti bono, tanto magis ipsum participant, et quanto magis aliqua remotiora sunt ab ipso, tanto minus participant. Istud quidem bonum essentiale et simplex et commune est ipse deus a quo omnia facta sunt, qui est rex regum et dominus dominantium.

Hiis uisis ad formam tractatus est accedendum. Diuiditur autem liber iste etc.

169–170 et sibi proprium] *s.u.* E

175–176 rex . . . dominantium] cf. *Apoc.* 19, 16.

ANNEXE 2 : LA VOLONTÉ ET LES ASTRES

< Anonymi Magistri Artivm Qvestiones svper Librvm Ethicorvm >

< Qvestio 56 >

(Erfurt, Amplon. F. 13, fol. 96[97]ra-vb)

Consequenter queritur utrum uoluntas (humana) moueatur ex impressione celestium corporum ita quod corpora celestia sint causa nostrarum uoluntatum et electionum. Videtur quod sic.

< 1 > Quia astrologi per considerationem stellarum multa iudicia uera de actibus humanis producunt, quorum actuum causa est uoluntas. Set istud non contingeret nisi ex impressione corporum celestium uoluntas nostra moueretur : quomodo enim astrologi possent iudicare de nostris actibus quorum uoluntas est principium nisi uoluntas moueretur a corporibus supercelestibus ex quorum impressione producuntur tales actus ? Videtur igitur ex quo astrologi per considerationem stellarum iudicant de actibus humanis, quod uoluntas humana ex impressione celestium corporum moueatur.

< 2 > Item. Hoc arguitur ratione qua insinuat Philosophus: uoluntas nostra sequitur apprehensionem et apparitionem : uolumus enim quod apprehendimus et quod apparet nobis bonum. Modo celestia corpora sunt causa quod appareat nobis aliquid esse bonum, quia ex dispositionibus impressis nobis a corporibus celestibus uidetur dependere iudicium nostrum de rebus, ut quando frigus imprimunt nobis iudicamus ignem esse bonum, ex alia uero impressione aliud iudicamus bonum uel malum : si igitur ex impressione corporum celestium apparet nobis bonum uel malum et ex hoc uolumus aliquid uel non uolumus, patet quod uoluntas nostra habet moueri a corporibus celestibus.

Oppositum arguitur sic. Virtus et malitia sunt immediata principia nostrarum uoluntatum et electionum : bonus enim per habitum suum qui est uirtus eligit illud quod malus non eligeret per suum qui est malitia et malus illud eligeret et uellet quod bonus non uellet. Set uirtus et malitia non insunt nobis ex impressione corporum celestium set ex assuetudine in operibus, ut patuit in II huius. Ergo etc.

Intelligendum est ad hoc quod celestia corpora non sunt causa sufficiens

1 humana] *in marg.* E 23 qui *scr.*] que E

12 Philosophus] Arist., *Eth. Nic.* III, 1114 a 31-b 1. 27 II huius] Arist., *Eth. Nic.* II, 1103 a 14-b 25.

nostrarum electionum nec nostrarum uoluntatum actualium. Et huius declaratio potest esse ista. Quia electiones nostre et uoluntates nostre actuales consequntur intellectum, quia potentia uolitiua est potentia rationalis in ratiocinatiua existens. Tunc arguitur : illud quod non habet agere nec directe imprimere in intellectum, illud non habet agere nec directe imprimere in uoluntatem, que consequitur intellectum ; set celestia corpora non habent directe imprimere in intellectum ; ergo etc.

Item, hoc arguitur aliter et redit satis in idem. Electiones et uoluntates nostre immediate causantur ex apprehensione intelligibili, quia bonum apprehensum per intellectum causat quod hoc uolumus, et ideo omnis nostra uoluntas consequitur immediate apprehensionem intelligibilem, et propter hoc etiam non potest esse peruersitas in electione et uoluntate nisi peruersitas fuerit in iudicio intellectus : peruersitas enim electionis consequitur peruersitatem iudicii rationis, unde non contingit electionem esse peruersam nisi iudicium rationis prius fuerit peruersum. Illud igitur quod non est causa nostre intelligentie siue nostri intelligere non est causa nostrarum electionum nec uoluntatum actualium ; set celestia corpora non sunt directe causa nostri intelligere ; ergo etc.

In utraque istarum rationum minor assumpta est, non probata. Vnde restat declarare hoc, scilicet quod corpora celestia non habent directe imprimere in nostrum intellectum nec sunt directe causa nostri intelligere. Quod potest declarari multis modis, primo sic. Quia omne illud quod recipit impressionem alicuius corporis directe, omne tale necesse est moueri et mobile esse ab illo corpore, quia corpora non imprimunt nisi mouendo illa quibus imprimunt. Si igitur noster intellectus acciperet impressionem corporum supercelestium ita quod nostrum intelligere esset impressum nobis a corporibus superioribus, tunc oporteret moueri intellectum ; set intellectus non mouetur, quia nihil mouetur nisi corpus uel uirtus corporea ; et ideo intellectus non recipit impressionem ab aliquo corpore directe.

Item, aliter hoc apparet sic. Nichil agit ultra suam speciem ; modo intelligere uel intelligentia que est in nostro intellectu uidetur excedere formam et speciem cuiuscumque corporis agentis, quia forma et species corporum materialis est et sic indiuiduata materialiter ; set intelligere accipit speciem et formam ab obiecto quod immateriale est, et sic forma ipsius excedit formam et speciem cuiuscumque corporis ; propter quod uidemus quod directe imprimendo nullum corpus potest intelligi per suam speciem ; ergo multo minus uidetur esse causa directe ipsius intelligere.

60 species] sp *add. sed cancell.* E 61 est] *s.u.* E 62 excedit *scr.*] excellit E 63 quod] non *add. sed fort. exp.* E

47 minor assumpta est] u. 33-34; 44.

Item, si consideremus sententiam antiquorum philosophantium hoc apparet. Antiqui philosophi (quidam) sensum ab intellectu non distinxerunt et propter hoc consequenter dixerunt quod intellectus noster sequitur mutationem factam a celestibus corporibus sicut sensus facit, et huius opinionis fuit Homerus et Stoyci qui dixerunt quod causa nostre cognitionis est impressio facta ab exterioribus rebus directe, ita quod uolebant quod sicut sensus nobis imprimitur ab exterioribus, quod ita etiam intelligere imprimeretur nostri intellectui, et sic non distinxerunt sensum ab intellectu. Set istud non potest habere ueritatem secundum quod etiam patet per Boethium in De consolatione : uult enim ibi quod noster intellectus non sic directe impressio exteriorum < patitur >, quia intellectus noster componit et diuidit et cognoscit uniuersale et formas separatas quarum tamen non recipit sensualem impressionem. Et ideo etiam Plato et Aristoteles et Socrates [ipsorum] ad istud concordantes non dicebant causam nostri intelligere esse aliquod corpus set magis aliquid immateriale, sicut Plato ydeas separatas, Aristoteles uero intellectum agentem. Vnde patet quod illi qui recte sensiunt de causa nostri intelligere ponunt quod causa nostri intelligere non est corpus set alia causa immaterialis. Corpora igitur celestia non possunt (directe) esse causa nostri intelligere.

Iuxta quod ulterius est intelligendum quod licet corpora celestia directe non possunt esse causa sufficiens nostre intelligentie, tamen indirecte uidentur esse causa illius et facere ad bonitatem et peruersitatem nostri intellectus. Cuius declaratio est quia intellectus noster licet directe non sit motus sicut sensus mouetur per exteriora, tamen operatio eius non completur sine uirtute ymaginatiua et memoratiua que est de ipsis exterioribus, unde Commentator uult super III De anima quod iste uirtutes representent species rerum uirtuti superiori, scilicet intellectiue ; operationes autem illarum uirtutum impediuntur ex mala dispositione organorum talibus uirtutibus disponentium, et ex bona dispositione ipsorum coadiuuantur et etiam intellectus melius poterit operari cum iste uirtutes habent bonam dispositionem organorum. Dispositio uero ista corporalis organorum subiacet corporibus celestibus, et quia ista dispositio que sic facit ad meliorem uel deteriorem operationem uirtutum et per consequens ad operationem ipsius intellectus, hinc est quod sic indirecte corpora celestia faciunt ad nostrum intelligere. Sic igitur patet quod licet corpora celestia directe non possint imprimere et esse sufficiens causa nostri intelligere,

67 quidam] *in marg.* E 71 directe] set *add. sed cancell.* E 77 separatas] quod n *add. sed cancell.* E 80 separatas] Plato *add. sed cancell.* E 83 directe] *s.u.* E 89 unde] *dub.* E 90 uirtutes *scr.*] uirtutes/uirtute (*dub.*) E 91 uirtutum] ex *add. sed cancell.* E 95–96 dispositio] sic *add. sed cancell.* E 96 operationem] intellectus (*dub.*) *add. sed cancell.* E 98 sic] *corr. ex* si E

67–73 Antiqui philosophi … ab intellectu] Cf. Arist., *De an.* II, 427 a 21-29. 74–75 De consolatione] Boetivs, *De consol.* V, metr. 8 (ed. Moreschini p. 151-152). 89 Commentator] Averr., *In de an.* III, 7 (ed. Crawford p. 419, u. 59-63).

tamen indirecte faciunt aliquid ad hoc. Et ex hoc etiam contingit quod sicut medicus ex complexione naturali (uel corporali) alicuius hominis potest iudicare de bonitate uel prauitate intelligere quod est in tali homine, sic astrologi ex motibus celestium corporum possunt de eodem iudicare, tamen sicut ex causa remota magis. Et secundum hanc uiam ueritatem potest habere quod dicit Ptholomeus in Centiloio, dicit enim quod si Mercurius apud natiuitatem alicuius fuerit in domo Saturni et fuerit fortis, dabit intelligentiam bonam. Isto igitur modo habent se celestia corpora ad nostrum intelligere, et si sic ex indirecto sunt causa nostri intelligere, propter quod non possunt directe esse causa nostrorum electionum et uoluntatum. Et sic redibit illa prima conclusio.

Item. Celestia corpora non uidentur imprimere in nostram uoluntatem et electionem nisi imprimendo in corpora quedam, si igitur celestia corpora essent causa sufficiens electionis et uoluntatis nostre, hoc esset in quantum agerent in corpora quedam. Set agendo sic corpora non possunt esse causa nostre uoluntatis sufficiens, quia celestia corpora inueniuntur imprimere uel in corpora exteriora a nobis uel in corpora nostra, unde si imprimendo in corpora possent esse causa nostre electionis, hoc esset uel quia imprimerent in corpora exteriora uel in corpora nostra, per quam impressionem causarent in nobis talem uel talem uoluntatem. Set neutro istorum modorum imprimendo in corpora possunt esse causa uoluntatis nostre sufficiens. Quod non sint causa talis imprimendo in corpora exteriora, hoc patet : quia quodcumque extrinsecum delectabile per motum celestium corporum adducatur et presentetur nostre electioni, non uidetur esse causa sufficiens nostre electionis : quia uidemus quod ablato aliquo delectabili ipsi temperato, quod forte delectabile apparet propter aliquam impressionem corporum celestium factam in ipso quod offertur, ipse temperatus hoc non eligit licet intemperatus hoc eligeret ; si ergo corpora celestia imprimendo in corpora exteriora essent sufficiens causa nostre electionis, temperatus hoc ablatum ita eligeret sicut intemperatus ; ergo etc. Item, nec imprimendo in corpus nostrum sunt causa sufficiens nostre electionis : quia per hoc quod imprimunt in corpora nostra non uidetur ex hoc consequi aliquid nisi quedam passiones ; ipse autem passiones non sunt causa sufficiens nostre electionis et uoluntatis, ut prius patuit, licet aliqualiter faciant ad hoc in quantum faciunt aliquid apparere bonum et conueniens ; unde etsi ex impressione corporum celestium aliquid inducatur ad passionem, ut ad iram uel concupiscentiam, hoc non est sufficiens causa quod uelit illud uel illud,

101 uel corporali] *in marg.* E 101 alicuius] corporis *add. sed cancell.* E 107 nostrum] ad *add. sed cancell.* E 108 propter] *in marg.* E 108 quod] etiam indirecte (*dub.*) *add. sed cancell.* E 113 sic] in quecumque *add. sed cancell.* E 115 nostra] *s.u.* E

105 Ptholemeus] Ptolomaevs (Ps.), *Centiloquium*, uerbum 38 (ed. Venetiis 1493, fol. 110rb). 131 ut prius patuit] qu. 54 (E, fol. 95[96]va-vb).

quia potest resistere talibus passionibus per rationem, quia accipiendo illas passiones eque [tamen] intensas in ipso continente et in incontinente, uidemus quod quamquam incontinens sequatur illas passiones, tamen continens non sequitur ipsas et refugit et resistit per rationem. Ergo passio secundum se non fuit causa sufficiens uoluntatis, quia illud quod facit in incontinente, hoc etiam fecisset in continente. Cum igitur corpora celestia non possunt esse causa sufficiens nostrarum uoluntatum nisi imprimendo in corpora et non nisi in corpora exteriora et in corpus nostrum, et nullo istorum modorum possunt esse causa, ut declaratum est, relinquitur quod ipsa secundum se non sunt causa sufficiens electionum et uoluntatum nostrarum.

Est tamen intelligendum quod, secundum quod prius dicebatur de intellectu, quamquam corpora celestia directe non sunt causa nostrarum uoluntatum, tamen sunt occasio quedam ipsarum aliqualiter, quia sunt aliquando occasio aliquo modo quare nos uolumus hoc, illud autem nolumus, quia celestia corpora et imprimunt in corpora exteriora que sunt extra nos et in corpora nostra. Per hoc autem quod extra imprimunt in corpora sunt causa nostre electionis, quia cum aer continens nos per impressionem corporum celestium passus est frigus, propter hoc eligimus ignem, aliud autem eligimus ex alia impressione in aerem uel in aliud corpus quod est extra nos. Similiter etiam ex impressione in corpus nostrum aliquando consurgit in nobis quedam passio, passio autem existens in nobis magis est causa nostre electionis et uoluntatis quia est causa quare appareat aliquid bonum uel conueniens, et si impressio talis non moueat aliquando nos simpliciter ad passionem tamen habilitat nos ad ipsam, et ita ipsa passio uel habilitas ad passionem impressa nobis ex corporibus celestibus sunt magna occasio nostre uoluntatis, tamen non sunt causa sufficiens, quia homo potest resistere per rationem. Aliquando autem contingit quod fit talis impressio quod sequitur ex ipsa priuatio usus rationis, et tunc homo non potest resistere per rationem, et tunc etiam non debet dici causa nostre electionis, quia actio quam tunc facit homo non est proprie actio humana, quia tunc homo non sicut homo set sicut bestia et brutum animal sequitur impetum passionum.

Sic igitur ex impressione corporum celestium causatur occasio aliqualiter nostre uoluntatis et hoc diuersimode, ut uisum est. Set ex nulla istarum causarum habetur sufficiens causa electionum et uoluntatum nostrarum nisi tunc totaliter ex impressione alicuius passionis homo priuetur usu rationis, set tunc iam non est iudicandus sicut homo set sicut bestia. Sic igitur patet quod corpora celestia non sunt causa sufficiens nostrarum electionum et uoluntatum et quod homo per rationem possit resistere impetibus passionum impres-

136 passiones] esse (*dub.*) *add. sed cancell.* E 137 illas passiones] *corr. ex* illam passionem E 142 nostrum] *s.u.* E 158 ita] hil *add. sed cancell.* E

sarum a celestibus corporibus. Hoc patet et hoc etiam uidetur esse de intentione ipsorum astrologorum, propter quod Ptholomeus dixit quod uir sapiens dominatur astris. Et alibi in Centiloio uult quod astrologus non in particulari debet dare iudicium set in uniuersali, nisi nouerit uirtutem et complexionem anime illius quem iudicat, quia per uirtutem anime potest impediri impressio quam uidetur in astris. Et alibi in Quadripartito dicit quod homo habet uoluntatem appetentem set tamen hiis appetitibus potest resistere et obuiare per dietam bonam et consuetudine et talibus.

Sic igitur patet qualiter impressiones corporum celestium habent se ad nostram uoluntatem et electionem et qualiter possunt aliquid causare in ipsam et qualiter non.

Ad rationes in oppositum est respondendum. Et primo ad primam. Intelligendum est quod, sicut dictum est, ex impressionibus celestium corporum in corpore nostro bene insunt nobis impetus quidam ad sic uel sic uolendum, et ueritas est quod pauci resistunt illis impetibus per rationem licet tamen possent resistere, unde ut in pluribus non resistunt set soli sapientes conantur resistere per rationem. Et ideo quia homines ut in pluribus sequntur passiones, astrologi cognoscentes impressiones corporum celestium possunt probabiliter iudicare in uniuersali quod aliquis sic uolet, sic eliget, hoc tamen non arguit quod per impressionem tali habeatur sufficiens causa nostrarum electionum et nostrarum uoluntatum, quia possibile est resistere per rationem, ut ostensum est. Et ideo dixit Tholomeus quod uir sapiens dominatur astris ; et hec etiam uidetur esse sententia Aristotelis in libello De bona fortuna, ubi uult quod licet impetus passionum bene insint homini ex impressione corporum celestium, quod illi tamen non sunt necessarii. Et sic patet quid sit dicendum ad illam primam rationem, quia patet qualiter astrologi possunt iudicare de actibus humanis et qualiter non.

Ad secundum breuiter dicendum quod impressiones celestium corporum non possunt esse causa nostrarum uoluntatum nec apparitionis que in nobis est nisi quia sunt causa passionum. Quantum ergo passio est causa nostre apparitionis et uisionis quam habemus de rebus nobis oblatis, tantum et impressio potest esse causa ; set passio non potest esse causa sufficiens nostre uisionis nisi tunc sit ita uehemens quod absorbeat intellectum, set tunc non

186 quidam] passionum *add. sed cancell.* E 205 set] *iter. sed corr.* E

174 Ptholomeus] Adagium erutum ex Ptolomaeo(Ps.), *Centiloquium*, uerbum 8 (ed. Venetiis 1493, fol. 107ra). 175 in Centiloio] Ptolomaevs (Ps.), *Centiloquium*, uerbum 1 (ed. Venetiis 1493, fol. 107ra). 178 Quadripartito] Cf. Ptolomeeum, *Liber Quadripartitus*, I, cap. 3 (ed. Venetiis 1493, fol. 9vb sqq.) 194 Tholomeus] Cf. supra, adn. ad u. 174. 195 De bona fortuna] Non inueni (cf. tamen V. Cordonier, *'Bona natiuitas', nobility and the Reception of Aristotle's 'Liber de bona fortuna' from Thomas Aquinas to Dante Alighieri*, in A. A. Robiglio (ed.), *The Question of Nobility. Aspects of the Medieval and Renaissance Conceptualization of Man*, Brill, Leiden–New-York, sub prelo).

sequitur actio humana set magis bestialis, ergo etc. Et sic ad illud.

< Anonymi Magistri Artivm Qvestiones svper Librvm Ethicorvm >

< Qvestio 12 >

(Paris, BnF lat. 16089, fol. 235rb-vb)

Consequenter queritur utrum uoluntas moueatur ex impressione corporum celestium ita quod impressiones corporum celestium sint causa sufficiens nostre uoluntatis et necessarie. Arguitur quod sic.

< 1 > Quia uidemus quod astrologi per considerationem astrorum multa de humanis actibus futura nobis predicunt uera, quorum tamen uoluntas est. Hoc autem non esset nisi uoluntas moueretur ex impressione corporum celestium.

< 2 > Item. Hoc patet ratione Philosophi: quia uoluntas nostra sequitur apprehensionem : quod enim apprehendimus ut bonum, uolumus et eligimus. Corpora autem celestia sunt causa quod nobis appareat aliquid bonum, quia ex impressione facta in nostris corporibus uidetur nobis aliquid bonum in uno tempore quod non in alio uidetur nobis bonum, sicut ignis uel calor igneus in uno tempore uidetur nobis esse bonum, scilicet in hyeme, in alio tempore uidetur nobis esse malum, sicut in estate. Ideo etc.

Oppositum arguitur. Virtus et malitia sunt principia immediata nostrarum electionum, quia uirtuosus per habitum uirtutis eligit quod malus per habitum malitie non eligeret et e conuerso. Set uirtus et malitia non sunt ex impressione corporum celestium set ex assuetudine in bonis operibus uel malis, ut prius dictum est; ideo etc.

Dicendum quod corpora celestia non sunt causa sufficiens nostrarum electionum et uoluntatis actualis. Quia electiones nostre consecuntur intellectum : potentia enim uolutiua, cuius actus isti sunt, rationialis est. Tunc arguitur : illud quod non habet agere in intellectum non habet agere in uoluntatem; corpora celestia sunt huiusmodi; ideo etc.

Item. Electiones nostre et uoluntates actuales que sunt in nobis immediate causantur ex apprehensione intelligibili, quia obiectum uoluntatis est bonum intellectum, et ideo non est peruersitas in eligendo nisi sit peruersitas in iudicio rationis. Igitur quod non est causa nostre intelligentie non est causa nostre electionis nec uoluntatis actualis. Set corpora celestia sunt huiusmodi, quia omne quod recipit impressionem corporis necessario mouetur a corpore : si igitur intellectus reciperet impressionem a corpore celesti, necessario mouere-

21 uolutiua] *sic* P 26 in] intelligendo (*dub.*) *add. sed cancell.* P

7 ratione Philosophi] Arist., *Eth. Nic.* III, 1114 a 31-b 1. 18 dictum est] Arist., *Eth. Nic.* II, 1103 a 14-b 25.

tur ab ipso. Non autem mouetur, quia quod mouetur aut est corpus aut est uirtus organica, intellectus autem non est corpus nec uirtus corporea. Ideo etc.

Item. Nichil agit ultra suam speciem. Intelligentia que est in intellectu excedit speciem et formam cuiuscumque corporis agentis, quia forma talis est materialis, quia intellectus accipit speciem ab obiecto quod abstractum est, quod autem est corpus agens est particulare et materiale. Ideo nullum corpus, cum nichil agat ultra suam speciem, est causa ipsius intelligere secundum se, et cum nullum corpus sit causa ipsius intelligere secundum se, non erit causa eiusdem in alio.

Antiqui autem naturales non distinxerunt intellectum a sensu. Ideo dixerunt quod intellectus sequitur mutationem factam a corpore celesti sicut sensus. Item, Stoyci dixerunt quod causa intellectus est impressio a corpore celesti, unde species intelligibiles dixerunt imprimi a corpore celesti in intellectu sicut ymagines in ipso speculo, ut Homerus, qui fuit de secta eorum, quod talis est intellectus in terrenis hominibus qualem in die ducit pater uirorumque deorumque, ut recitat Philosophus II De anima. Set hec opinio non uera est : quamuis enim diuersi posuerunt diuersas causas nostri intelligere, ut Plato ydeas et alii impressionem corporum celestium et Philosophus intellectum agentem, hec tamen opinio non est uera, scilicet quod intellectus causetur in nobis ex impressione corporum celestium : dicit enim Boethius in libro De consolatione quod cum intellectus copulet et diuidat et comparet superiora inferioribus non causatur ex impressione corporum celestium sicut sensus.

Notandum tamen quod licet impressiones corporum celestium non sunt causa nostri intellectus directe, indirecte tamen sunt causa eiusdem. Quia licet intellectus non sit uirtus corporea, operatio tamen eius non completur sine operatione uirtutum organicarum, sicut memorie et ymaginatiue et cogitatiue ; operationes autem istarum impediuntur ex indispositione organorum corporis ; dispositio autem corporis subiacet impressioni corporis celestis ; et sic impressio corporum celestium indirecte facit ad nostrum intellectum. Et ideo dicitur II De anima quod molles carne aptos mente dicimus. Et ideo sicut medicus ex complexione sicut per causam propinquam, sic astronomus ex motu corporum celestium iudicat de bonitate intellectus tamquam per causam remotam, unde iudicium medici propinquius est quam astronomi. Et secundum hoc est uerum quod astronomi dicunt, et Tholomeus in Centilogio, quod

52 intellectus] d' (*dub.*) *add. sed cancell.* P 56 intellectus] recte (*dub.*) *add. sed cancell.* P 57 licet *scr.*] si P 63 sic *scr.*] sicut P

47 II De anima] Arist., *De an.* II, 427 a 21-29. 52 De consolatione] Boetivs, *De consol.* V, metr. 8 (ed. Moreschini p. 151-152). 62 II De anima] Arist., *De an.* II, 421 a 25-26. 66 Tholomeus] Ptolomaevs (Ps.), *Centiloquium*, uerbum 38 (ed. Venetiis 1493, fol. 110rb).

si Mercurius fuerit in domo Saturni et fuerit fortis, dabit medullitus intellectus bonitatem in istis inferioribus. Ideo etc.

Item. Corpora celestia non imprimunt directe in incorporalia : corpus enim directe agit in corporale. Si igitur corpora celestia essent causa nostri intellectus et per consequens nostre uoluntatis, hoc esset in quantum agerent in corpora. Set agendo in corpora non sunt causa nostre uoluntatis, quia celestia corpora imprimunt in corpora exteriora et in corpora nostra, set imprimendo in corpora exteriora non sunt causa nostre electionis : quia < quodcumque > adducatur delectabile per motum corporum celestium, non est causa nostre electionis, quod nos uidemus : quia ablato delectabili temperato et intemperato, temperatus non eliget set intemperatus eliget. Item, imprimendo in corpora nostra non sunt causa nostre electionis, quia imprimendo in corpora nostra non uidentur sequi nisi passiones quedam ; passiones autem ille non sunt causa nostre electionis, quia licet ex impressione aliquid ducatur ad passionem, non tamen est causa electionis, set per rationem potest resistere. Et hoc dicit Aristoteles in Rethorica sua, quod accipiatur eque intensa passio in continente et incontinente, licet incontinens sequitur impetus passionis, non tamen continens, immo per rationem resistit.

Notandum tamen quod licet corpora celestia non sunt causa nostre electionis directe nec actualis uoluntatis cuius actus est electio, sunt autem occasio aliquo modo quia imprimunt in corpora nostra et exteriora et per hoc sunt aliquo modo causa electionis nostre : quia per immissionem in corpus exterius circumstans nos, insurgit in nobis impetus passionis ; passio autem est causa electionis nostre uel concausa ; et si non semper imprimant actualiter passionem, habilitatur tamen homo ad passionem impressione corporis celestis.

Notandum tamen quod passio facta ex impressione corporis celestis ad quam sequitur priuatio usus rationis, ut dementia, et talis passio est causa nostre electionis uel actionis, set talis actio, scilicet dementia, non est proprie actio humana set est bestialis ; ex nulla autem talium passionum causatur directe electio in nobis nec uoluntas, et ideo nec per consequens ex impressione corporum celestium. Et ideo dicit Boethius in De consolatione quod uir sapiens dominabitur astris, et habet dare iudicium de aliquo uniuersaliter et non in particulari nisi nouerit complexionem anime. Et in I Quadripartiti dicit quod licet in aliquo ex celesti corpore fuerit impetus passionis, potest tamen

70 essent] *in marg., corr. ex* erunt P 75 adducatur *scr.*] adducat P 93 quod] in *add. sed cancell.* P 94 priuatio] rationis *add. sed cancell.* P 99 dare *scr.*] dre (*dub.*) P

82 in Rethorica] Non inueni ; eandem sententiam ab anonymo erfordiensi laudautr (supra, p. 250, u. 135-138), ibi tamen Aristoteli non adscribitur. 98 Boethius] Cf. supra, adn. 171. 99–100 et habet ... complexionem] cf. Ptolomaevs (Ps.), *Centiloquium*, uerbum 1 (ed. Venetiis 1493, fol. 107ra).

impediri per dietam, disciplinas et huiusmodi.

Ad argumenta. Cum dicitur primo quod astrologi per tales impressiones etc., dicendum quod pauci homines in istis passionibus resistunt quamquam bene possint per rationem, et ideo astronomi tamquam uniuersaliter et ut in pluribus per considerationem astrorum multa de actibus humanis futura nobis predicunt uera quia pauci homines resistunt passionibus que imprimuntur a corporibus celestibus ; hoc tamen non arguit quod sit sufficiens causa et necessaria ad electionem et uoluntatem nostram set aliquo modo causa.

Ad secundum. Cum dicitur : uoluntas nostra sequitur apprehensionem etc., dicendum quod † antequam uideatur bonum nobis per habitum acquisitum et ex dispositione causata a corpore celesti †, et talis dispositio non est sufficiens causa nostre uisionis quia hoc uideatur nobis bonum nec per consequens electionis et uoluntatis nostre : corpus enim celi non est causa nostre uisionis nisi quia imprimit passionem in corpus nostrum, hec autem passio, si non absorbet omnino usum rationis et iudicium, non est sufficiens causa nostre uisionis, set homo per rationem potest resistere inclinationi passionis. Ideo etc.

102 dietam *scr.*] iemina (*dub.*) P

ANNEXE 3 : TABLE DES QUESTIONS

I. Gilles d'Orléans, *Questiones super librum Ethicorum* (Paris, BnF lat. 16089)

Prohemium : Sicut dicit Seneca, 16^{a} epistula ad Lucillium, philosophia animum format et fabricat (195ra).

Questiones extra Litteram

1) Vtrum de operationibus humanis et bonis hominis possit esse scientia (195rb).
2) Vtrum ista scientia sit de bono humano sicut de subiecto uel de operatione humana in fine ordinata, et hoc est idem querere (195va).
3) Vtrum ista scientia sit practica uel speculatiua (195vb).

Liber I

4) Vtrum omnia appetant bonum (196ra).
5) Vtrum omnia appetant unum bonum (196rb).
6) Vtrum aliquis possit appetere malum (196rb).
7) Vtrum in desiderio finium sit procedere in infinitum (196va).
8) Vtrum quecumque appetit homo, appetat propter ultimum finem (196vb).
9) Vtrum homo possit appetere plures fines ultimos simul (196vb).
10) Vtrum omnium hominum sit unus finis ultimus (197ra).
11) Vtrum felicitas consistat in uoluptatibus (197rb).
12) Vtrum felicitas consistat in honore (197va).
13) Vtrum honor consistit in honorato (197vb).
14) Vtrum felicitas consistat in uirtute (198ra).
15) Vtrum felicitas consistat in diuitiis (198ra).
16) Vtrum si amicus uel homo et ueritas dissentiant, cui magis sit deferendum, utrum scilicet ueritati uel amico (198rb).
17) Vtrum sit dare bonum separatum cuiusmodi posuit Plato (198va).
18) Vtrum hominis possint esse plura optima (198vb).
19) Vtrum felicitas sit bonum perfectum (199ra).
20) Vtrum felicitas possit recipere additionem alicuius boni (199rb).
21) Vtrum felicitas sit operatio hominis (199rb).
22) Vtrum felicitas consistat in propria operatione hominis secundum uirtutem (199va).
23) Vtrum felicitas requirat delectationem (199vb).
24) Vtrum felicitas consistit in actu ipsius uoluntatis uel ipsius intellectus (200ra).

25) Vtrum felicitas sit a causa diuina uel humana (200rb).
26) Vtrum felicitas humana sit transmutabilis (200va).
27) Vtrum felicitas sit de numero bonorum laudabilium uel honorabilium (200vb).
28) Vtrum uirtus sit sicut in subiecto in essentia anime uel in potentia anime (200vb).

Liber II

29) Vtrum principia uirtutum moralium sint nobis naturaliter innata (201ra).
30) Vtrum uirtus moralis insit nobis a natura (201rb).
31) Vtrum uirtus moralis generetur in nobis ex operationibus nostris (201rb).
32) Vtrum uirtus moralis generetur in nobis ex una bona operatione (201va).
33) Vtrum uirtus moralis sit corruptibilis (202ra).
34) Vtrum uirtus sit passio (202rb).
35) Vtrum uirtus moralis sit omnino impassibilitas, id est utrum omnino excludat passiones (202va).
36) Vtrum difficilius sit resistere concupiscentie quam ire uel e conuerso (202va).
37) Vtrum scire conferat parum ad uirtutem (202vb).
38) Vtrum uirtus sit habitus (203ra).
39) Vtrum uirtus sit medietas uel consistat in medietate (203rb).
40) Vtrum uirtus opponatur uitiis (203va).
41) Vtrum magis opponantur uitia inter se quam uirtus, uel uirtus ea [*pro* eis] (203vb).
42) Vtrum magnum et paruum sint opposita (203vb).

Liber III

43) Vtrum in actibus humanis sit actus uoluntarius (203vb).
44) Vtrum uiolentia possit cogere uoluntatem (204rb).
45) Vtrum uiolentia possit esse causa inuoluntarii (204rb).
46) Vtrum metus sit causa inuoluntarii (204va).
47) Vtrum concupiscentia causet inuoluntarium (204vb).
48) Vtrum homo preeligere debeat mori antequam perpetret turpefactum aliquod, sustinendo durissima tormenta (205ra).
49) Vtrum ignorantia sit causa inuoluntarii (205rb).
50) Vtrum electio sit in uoluntate uel in ratione (205va).
51) Vtrum electio sit in brutis (205vb).
52) Vtrum electio sit finis (205vb).
53) Vtrum electio sit impossibilium (206ra).

54) Vtrum consilium sit ipsius finis (206ra).
55) Vtrum consilium sit de omnibus agibilibus a nobis (205rb).
56) Vtrum uoluntas sit tantum ipsius finis, uel cum hoc sit eorum que sunt ad finem (206va).
57) Vtrum uoluntas sit tantum boni (206vb).
58) Vtrum uoluntas mouetur ab aliquo extrinseco (207ra).
59) Vtrum uoluntas mouetur ab appetitu sensitiuo (207rb).
60) Vtrum fortitudo sit uirtus (207rb).
61) Vtrum fortitudo consistat circa timores et audacias (207va).
62) Vtrum fortitudo sit circa timores mortis cum sint alii timores, scilicet inopie et infamie (207vb).
63) Vtrum fortitudo consistat circa timorem mortis que est in bello (207vb).
64) Vtrum fortis operetur propter bonum proprii habitus (208ra).
65) Vtrum fortis delectetur in suo actu (208ra).
66) Vtrum temperantia sit uirtus (208rb).
67) Vtrum temperantia consistat circa delectationes tactus (208va).
68) Vtrum indigentia nature uel presentis uite sit regula temperantie (208vb).
69) Vtrum insensibilitas sit peccatum in moribus (208vb).

Liber IV

70) Vtrum liberalitas sit uirtus (209ra).
71) Vtrum liberalitas habeat esse circa pecunias (209rb).
72) Vtrum precipuus actus liberalitatis consistat in datione pecuniarum (209va).
73) Vtrum illiberalitas sit uitium in moribus … utrum prodigalitas sit uitium (209va).
74) Quid istorum sit maius < uitium >, utrum prodigalitas uel illiberalitas (209vb).
75) De magnificentia, utrum sit uirtus moralis (210ra).
76) Vtrum magni sumptus sint materia magnificentie (210rb).
77) Vtrum paruificentia sit uitium (201va).
78) Vtrum magnanimitas sit uirtus (210va).
79) Vtrum magnanimitas sit uirtus specialis (211rb).
80) Vtrum magnanimitas existat circa honores (211rb).
81) Vtrum bona fortune conferant ad magnanimitatem (211va).
82) Vtrum presumptio sit uitium (211va).
83) Vtrum pusillanimitas sit uitium in moribus (211vb).
84) Vtrum clementia sit eadem cum mansuetudine (212ra).
85) Vtrum in entibus sit ponere summum et integrum malum (212rb).

86) Vtrum amicitia sit uirtus (212va).
87) Vtrum adulatio sit uitium in moribus (212vb).
88) Vtrum ueritas sit uirtus (212vb).
89) Vtrum ueritas sit uirtus specialis (213ra).
90) < Vtrum > uerax magis debeat declinare a uero in minus quod [*pro* quam] in maius (213rb).
91) Vtrum uerecundia sit uirtus (213rb).
92) Vtrum uerecundia sit in uirtuoso (213va).

Liber V

93) Vtrum determinare de iustitia pertineat ad philosophum moralem (213vb).
94) Vtrum iustitia sit uirtus (213vb).
95) Vtrum iustitia sit in uoluntate sicut in subiecto (214ra).
96) Vtrum iustitia sit uirtus ad alterum (214rb).
97) Vtrum iustitia sit melior et preclarior inter omnes uirtutes (214rb).
98) Vtrum iustitia legalis sit eadem essentialiter cum aliis uirtutibus (214va).
99) Vtrum ille qui mechatur propter lucrum debeat dici luxuriosus et intemperatus uel auarus (214vb).
100) Vtrum iustitia distributiua sit pars iustitie equalis uel particularis (215ra).
101) Vtrum eodem modo sit accipiendum medium in iustitia commutatiua et distributiua (215rb).
102) Vtrum iustitia immediatius habeat esse circa passiones anime interiores quam circa operationes exteriores (215va).
103) Vtrum contrapassum simpliciter factum sit iustitia (215vb).
104) Vtrum mensura humana sit mensura rerum commutabilium (216ra).
105) Vtrum nummisma sit necessarium ad commutationem (216ra).
106) Vtrum melius sit regi ciuitatem optimo uiro quam optima lege (216rb).
107) Vtrum seruis et filiis sit iustum simpliciter (216va).
108) Vtrum sit aliquod iustum naturale (216vb).
109) Vtrum sacrificare deo sit iustum naturale (216vb).
110) Vtrum epyekeia sit uirtus (217ra).

Liber VI

111) Vrum sint alique uirtutes intellectuales uel omnis [*pro* omnes] sint morales (217va).
112) Vtrum uirtus moralis debeat distingui a uirtutibus intellectualibus (217va).

113) Vtrum consideratio necessariorum et contingentium pertineat ad eandem essentiam anime, et istud est idem querere utrum intellectus speculatiuus et practicus differant essentialiter (217vb).
114) Vtrum ratio practica habeat rectitudinem ab appetitu recto (218ra).
115) Vtrum deus possit facere facta non facta, preterita non preterita (218rb).
116) Vtrum sint tantum quinque uirtutes intellectuales quas enumerat Aristoteles in littera (218va).
117) Vtrum ars sit uirtus (218va).
118) Vtrum prudentia sit uirtus intellectualis uel moralis (219ra).
119) Vtrum prudentia sit cognoscitiua singularium (219rb).
120) Vtrum ebulia sit uirtus (219rb).
121) Vtrum ebulia sit uirtus distincta a prudentia (219vb).
122) Vtrum sinesis sit uirtus (219vb).
123) De gnome … utrum sit uirtus distincta a sinesy (220ra).
124) Vtrum sit aliqua prudentia naturalis (220rb).
125) Vtrum prudentia perfecta sit perfectio prudentie naturalis siue inclinationis ad prudentiam (220va).
126) Vtrum prudentia supponat appetitum rectum (220vb).
127) Vtrum appetitus rectus supponat uirtutem moralem (220vb).
128) Vtrum prudentia sit una (221rb).
129) Vtrum qui habet unam uirtutem moralem perfecte necessario habeat prudentiam perfectam (221rb).
130) Vtrum qui habet unam uirtutem moralem habeat omnes (221va).

Liber VII

131) Vtrum aliquis possit perfici uirtute heroyca (221vb).
132) Vtrum possibile sit hominem esse bestialem (222rb).
133) Vtrum continentia sit circa delectationes gustus et tactus sicut circa propriam materiam (222va).
134) Vtrum aliquis habens rationem rectam possit incontinenter agere (222vb).
135) Quia suppositum est quod passio existens in aliquo potest impedire usum scientie, ideo queritur de hoc utrum hoc sit uerum (223rb).
136) Vtrum incontinentia ire sit minus turpis quam incontinentia concupiscentiarum (223va).
137) Vtrum continentia sit in parte anime concupiscibili sicut in subiecto (223vb).
138) Vtrum continentia sit melior et nobilior temperantia (224rb).
139) Vtrum perseuerantia sit melior continentia (224va).
140) Vtrum immanere proprie sententie sit uituperabile (224vb).

Liber VIII

141) Vtrum amicitia sit uirtus (225ra).
142) Vtrum amicitia sit homini necessaria in uita (225rb).
143) Vtrum bonum diuidatur sufficienter per illa tria [scil. honestum, utile, delectabile] (225va).
144) Vtrum amicitia bonorum sit intransmutabilis (225va).
145) Vtrum sit uitium amicum amico uelle maxima bona (225vb).
146) Vtrum amicus debet uelle uel facere pro amico aliquod turpe uel inhonestum (226ra).
147) Vtrum naturale sit communitatem aliquam regi ab uno principe (226ra).
148) Vtrum parentes magis debent diligere filios quam e conuerso (226ra).
149) Vtrum amicitia fratrum sit quid naturale (226rb).
150) Vtrum naturalis sit unum uirum copulari cum una muliere quam cum mulieribus pluribus (226va).
151) Vtrum in amicitia propter uirtutem fiunt accusationes et querele (226va).
152) Vtrum amicus recipiens beneficium ab amico absque pacto uel conditione teneatur facere retributionem (226vb).
153) Vtrum filius secundum dignitatem possit retribuere patri pro hiis que sibi tribuit (227ra).
154) Vtrum magis sit licitum parentibus abnegare filios aut e conuerso (227ra).
155) Vtrum similitudo sit causa amicitie (227rb).
156) Vtrum amicitia que est secundum uirtutem sit amicitia per se (227rb).
157) Vtrum senectus impediat amicitiam (227va).
158) Vtrum aliquis possit esse perfectus amicus plurium (227va).
159) Vtrum hominis ad deum sit amicitia (227vb).
160) Vtrum in amore que dicitur hereos operatio secundum uisum sit delectabilissima (228ra).

Liber IX

161) Cuius sit amicitia sicut subiecti (228rb).
162) Vtrum patri maxime in omnibus sit obediendum (228rb).
163) Vtrum magis sit subueniendum amico indigenti quam studioso indigenti (228va).
164) Vtrum homo magis teneatur restituere beneficium benefactori uel subuenire amico indigenti si utrumque facere potest (228va).
165) Vtrum contingit amicitiam unius ad alterum dissolui (228vb).
166) Vtrum homo sibi ipsi amicus esse possit (228vb).
167) Vtrum aliquis appetit non esse (229ra).
168) Vtrum beneuolentia sit uirtus (229rb).

169) Vtrum omni homini sit benefaciendum (229rb).
170) Vtrum homo seipsum maxime debeat amare (229rb).
171) Vtrum felix amicis indigeat (229va).
172) Vtrum presentia condolentis mitiget tristitiam infortunati (229va).
173) Vtrum secundum illum amorem qui dicitur hereos fortius amat qui delectatur secundum uisum quam qui secundum tactum (229vb).

Liber X

174) Vtrum de aliquo sit sentiendum <uno modo>, alio autem modo enuntiandum, puta utrum sit sentiendum delectationes esse bonas, enuntiandum autem ipsas esse malas (229vb).
175) Vtrum omnis delectatio sit mala (230ra).
176) Vtrum omnis delectatio sit bona (230rb).
177) Vtrum omnis delectatio sit optima (239rb).
178) Vtrum delectatio sit motus (230va).
179) Vtrum delectatio sit in tempore (230vb).
180) Vtrum operatio sit per se et primo causa delectationis (230vb).
181) Vtrum admiratio possit causare delectationem (231ra).
182) Vtrum appetamus uiuere propter delectari uel e conuerso (231ra).
183) Vtrum delectatio sit perfectio operationum (231rb).
184) Vtrum delectaio augeat operationem (231rb).
185) Vtrum felicitas sit habitus uel operatio (231va).
186) Vtrum operatio ludi sit eligenda per se (231vb).
187) Vtrum felicitas consistit in potestatibus (231vb).
188) Vtrum sit possibile attingere ad uitam speculatiuam non moderatis passionibus (231vb).
189) Vtrum operationes uirtutum speculatiuarum sint magis continue quam operationes uirtutum moralium (232ra).
190) Vtrum consideratio secundum philosophiam habeat delectationem sine tristitia (232rb).
191) Vtrum ad felicitatem requiratur diuturnitatem temporis (232rb).
192) Quia Philosophus querit utrum uirtus magis determinatur electione quam operatione et istud non soluit, ideo de hoc queratur utrum sit uerum (232va).
193) Queritur, cum duplex sit felicitas, scilicet practica et speculatiua, que earum sit eligibilior et melior (232va).
194) Vtrum diuitie impediant hominem ab operatione secundum uirtutem (232vb).
195) Vtrum acquirere plures diuitias sit necessarium ad operationem secundum uirtutem uel sit peccatum in moribus (233ra).

196) Vtrum felicitas consistit in operatione intellectus speculatiui (233ra).
197) Vtrum sermo persuasiuus sit sufficiens ad deducendum aliquem in bonum (233rb).
198) Vtrum consuetudo faciat hominem bonum (233va).

II. Supplément à Gilles d'Orléans (Paris, BnF, lat. 16098)

Liber I

1) Vtrum pollitica ordinet omnes alias scientias (233vb).
2) Vtrum omnes scientie recipiende sint in ciuitate (233vb).
3) Vtrum omnium bonorum sit una ydea communis (234ra).
4) Vtrum in esse hominis consistit felicitas (234ra).

Liber II

5) Vtrum sint plures uirtutes (234rb).
6) Vtrum delectationes sint regula siue mensura operationum (234rb).
7) Vtrum in passionibus et operationibus sit inuenire magis et minus et medium (234va).
8) Vtrum uirtus componatur ex duobus extremis (234va).

Liber III

9) Vtrum circumstantias illas bene enumerat [scil. Aristoteles] (234va).
10) Vtrum uoluntas de necessitate moueatur a passionibus appetitus sensitiui (234vb).
11) Vtrum uoluntas de necessitate moueatur a suo obiecto (235ra).
12) Vtrum uoluntas moueatur ex impressione corporum celestium ita quod impressiones corporum celestium sint cause sufficientes nostre uoluntatis et necessarie (235rb).
13) Vtrum passiones inducant inuoluntarium (235vb).
14) Vtrum in consiliando procedatur modo resolutorio (235vb).
15) Vtrum consilii sit questio (236ra).
16) Vtrum inconueniens sit in consiliis procedere in infinitum (236ra).
17) Vtrum bonus maiorem tristitiam patiatur in morte quam malus (236ra).
18) Vtrum ira sit furor uel ebulitio siue iram sequatur furor et ebulitio (236ra).
19) Vtrum iratus delectetur (236rb).

Liber IV

20) Vtrum liberalis plus debeat dare aliis quam sibi retinere (236va).
21) Vtrum ille sit liberalior qui plura dat (236va).
22) Vtrum inops possit esse magnificus (236va).
23) Vtrum punitio cedet iram (236vb).
24) Vtrum tempus cedat iram (236vb).

Liber V

25) Vtrum medium iustitie particularis sit medium secundum rem aut solum quoad nos (237ra).
26) Vtrum omnia sunt mensurabilia per nummisma (237ra).
27) Vtrum ius polliticum uel ciuile conuenienter distinguitur per naturale et legale (237rb).
28) Vtrum aliquis possit facere iniusta et non esse iniustus (237rb).
29) Vtrum contingit aliquem pati iniustum uoluntarie (237va).

III. Anon., *Questiones super librum Ethicorum* (Erfurt, Amplon. F. 13)

Prohemium : Sicut dicit Seneca ad Lucilium, bonum ipsius hominis in uno loco positum est, scilicet in mente (84[85]ra).

Questiones extra Litteram

1) Vtrum de operationibus humanis ordinatis in finem possit esse scientiam (84[85]va).
2) Vtrum opera humana ordinata in finem uel utrum bonum humanum sit subiectum in ista scientia (84[85]vb).
3) Vtrum ista scientia sit speculatiua uel practica (85[86]ra).

Liber I

4) Vtrum omnes actus siue operationes humane [*fort. cancell.*] habeant ordinem in finem (85[86]rb).
5) Vtrum omnia appetant bonum (85[86]va).
6) Vtrum aliquis possit appetere malum (85[86]va).
7) Vtrum in humanis actionibus sit aliquis finis ultimus qui appetitur propter se et propter quem alia et qui propter nullum aliud (85[86]vb).
8) Circa ipsum bonum appetitum, utrum omnia appetant unum bonum (85[86]vb).

9) Vtrum homo omnia que uult et agit, uelit et agat propter finem ultimum (86[87]ra).
10) Vtrum summum bonum siue felicitas hominis consistat in uoluptate (86[87]ra).
11) Vtrum felicitas consistat in honoribus (86[87]va).
12) Vtrum honor consistat in honorato (86[87]va).
13) Vtrum felicitas consistat in uirtute (86[87]vb).
14) Vtrum felicitas consistat in diuitiis (86[87]vb).
15) Vtrum si homo amicus et ipsa ueritas dissentiant, utrum magis deferendum sit amico uel ueritati (87[88]ra).
16) Vtrum sit ponere bonum separatum et bonum ydeale quod est causa omnium aliorum bonorum (87[88]rb).
17) Vtrum sint plura hominis optima (87[88]va).
18) Vtrum felicitas humana sit bonum perfectum (87[88]vb).
19) Vtrum felicitas sit operatio siue consistat in operatione (88[89]ra).
20) Vtrum felicitas sit operatio secundum uirtutem (88[89]rb).
21) Videtur ibi Philosophus uelle quod delectatio non requiratur ad felicitatem, quare queritur de hoc utrum hoc habeat ueritatem (88[89]rb).
22) Vtrum felicitas consistat in actu intellectus uel in actu uoluntatis (88[89]va).
23) Vtrum felicitas hominis sit a causa diuina siue a deo immissa (88[89]vb).
24) Vtrum felicitas sit bonum transmutabile, utrum ab aliquo possit auferri per infortunia et huiusmodi (89[90]rb).
25) Vtrum felicitas sit bonum laudabile uel honorabile (89[90]va).
26) Vtrum uirtus sit in essentia anime sicut in subiecto uel utrum sit in ipsa potentia anime sicut in subiecto (89[90]va).

Liber II

27) Vtrum uirtus moralis possit generari in homine ex operationibus ipsius hominis (89[90]vb).
28) Vtrum habitus uirtutis moralis possit generari in homine ex una sola operatione facta secundum rationem (90[91]rb).
29) Vtrum uirtus moralis habeat corrumpi (90[91]va).
30) Vtrum uirtus moralis sit cum passione uel utrum sit impassibilitas quedam uel non (90[91]vb).
31) Vtrum scire conferat ad uirtutem (91[92]ra).
32) Vtrum uirtus sit habitus (91[92]ra).
33) Vtrum uirtus sit in medio uel in medietate existens siue sit medietas (91[92]rb).

34) Vtrum tantum sit una uirtus uel plures (91[92]va).
35) Vtrum uirtus contrarietur uitio (91[92]vb).

Liber III

36) Vtrum in actibus humanis sit aliquid uoluntarium (92[93]ra).
37) Vtrum uoluntas a qua dicitur uoluntarium possit cogi uel uiolentari (92[93]rb).
38) Vtrum uiolentia sit causa inuoluntarii (92[93]va).
39) Vtrum facta propter metum sint uoluntaria uel utrum metus causet uoluntarium [*pro* inuoluntarium] (92[93]va).
40) Vtrum concupiscentia sit causa inuoluntarii (92[93]vb).
41) Vtrum premoriendum siue preeligendum sit mori antequam homo perpetret turpissima et inhonestissima (93[94]ra).
42) Vtrum ignorantia possit causare inuoluntarium (93[94]rb).
43) Vtrum Philosophus bene enumerauit tot [scil. circumstantias], scilicet quis, quid, circa quid, et in quo tempore uel loco (93[94]vb).
44) Vtrum electio pertineat ad uoluntatem uel ad rationem (94[95]ra).
45) Vtrum electio inueniatur in brutis animalibus (94[95]ra).
46) Vtrum electio possit esse ipsius finis (94[95]rb).
47) Vtrum electio possit esse impossibilium (94[95]rb).
48) Vtrum consilium possit esse de fine (94[95]va).
49) Vtrum consilium sit de omnibus rebus agibilibus a nobis (94[95]va).
50) Vtrum uoluntas sit tantum finis uel utrum simul etiam possit esse eorum que sunt ad finem (94[95]vb).
51) Vtrum uoluntas sit tantum boni uel utrum etiam possit esse mali (95[96]ra).
52) Vtrum uoluntas possit moueri ab aliquo extrinseco mouente ut pote a bono uel ab aliquo alio extrinseco (95[96]rb).
53) Vtrum uoluntas possit moueri ab appetitu sensitiuo (95[96]rb).
54) Vtrum uoluntas de necessitate moueatur a passione appetitus sensitiui (95[96]va).
55) Vtrum uoluntas moueatur a suo obiecto de necessitate (95[96]vb).
56) Vtrum uoluntas humana moueatur ex impressione celestium corporum ita quod corpora celestia sint causa nostrarum uoluntatum et electionum (96[97]ra).
57) Vtrum fortitudo sit uirtus (96[97]vb).
58) Vtrum fortitudo consistat circa timores et audacias (97[98]ra).
59) Vtrum fortitudo sit tantum circa timores mortis : contingit enim diuersorum esse timorem, scilicet inopie, infamie, iniurie et multorum talium (97[98]rb).

60) Vtrum fortitudo sit circa timores mortis in bello (97[98]va).
61) Vtrum fortis operetur propter bonum sui habitus qui est fortitudo (97[98]vb).
62) Vtrum fortis in suo actu delectetur (97[98]vb).
63) Vtrum temperantia sit uirtus (98[99]ra).
64) Vtrum temperantia solum habeat existere circa delectationes gustus et tactus, sicut ostendit Philosophus (98[99]ra).
65) Vtrum indigentia nature uel huius presentis uite sit ratio et mensura ipsius temperantie (98[99]va).
66) Vtrum insensibilitas sit peccatum in moribus (98[99]vb).

Liber IV

67) De liberalitate, et primo utrum sit uirtus (99[100]ra).
68) Vtrum liberalitas habeat existere circa pecunias (99[100]rb).
69) Vtrum actus precipuus liberalitatis sit dare et consumere pecunias et non recipere et conseruare (99[100]rb).
70) Vtrum illiberalitas sit uitium in moribus … utrum prodigalitas sit uitium in moribus (99[100]va).
71) De istis duobus uitiis, scilciet illiberalitate et prodigalitate, et queritur quod ipsum [*pro* quid ipsorum] sit maius uitium (99[100]vb).
72) De magnificentia, et queritur primo utrum sit uirtus (100[101]ra).
73) Vtrum sumptus sint materia magnificentie (100[101]rb).
74) Vtrum paruificentia sit uitium (100[101]rb).
75) Circa magnanimitatem, et queritur primo utrum sit uirtus (100[101]va).
76) Vtrum magnanimitas sit uirtus specialis (101[102]ra).
77) Vtrum magnanimitas sit circa honorem sicut circa suum obiectum (101[102]ra).
78) Vtrum magnanimitas consistat circa magnos honores (101[102]ra).
79) Vtrum bona exteriora et bona fortune conferant aliquid ad magnanimitatem (101[102]rb).
80) De presumptione, utrum sit uitium (101[102]va).
81) De mansuetudine … utrum sit uirtus (101[102]vb).
82) Vtrum ira siue irasci sit aliquid uitiosum et non licitum in moribus uel laudabile (101[102]vb).
83) Vtrum sit ponere in entibus summum et integrum malum (102[103]ra).
84) De amicitia … utrum sit uirtus (102[103]ra).
85) Vtrum adulatio sit uitium in moribus (102[103]va).
86) Vtrum ueritas sit uirtus (102[103]va).
87) Vtrum ueritas sit uirtus specialis (102[103]vb).

88) Vtrum hoc habeat ueritatem : utrum habens habitum ueritatis magis declinet a uero in minus quam in maius (103[104]ra).
89) De uerecundia, et queritur utrum sit uirtus (103[104]ra).
90) Vtrum uerecundia habeat esse in uirtuosis et studiosis (103[104]rb).

Liber V

91) Vtrum ad moralem pertineat considerare de ipsa iustitia (103[104]va).
92) Vtrum iustitia sit uirtus (103[104]va).
93) Vtrum iustitia sit in ratione uel in appetitu tamquam in subiecto (103[104]va).
94) Vtrum iustitia sit uirtus ad alterum (103[104]vb).
95) Vtrum iustitia sit preclarissima uirtutum (104[105]ra).
96) Vtrum iustitia legalis eadem sit essentialiter cum aliis uirtutibus uel distincta ab ipsis (104[105]rb).
97) Vtrum qui mechatur propter lucrum sit intemperatus (104[105]va).
98) Vtrum particularis iustitia conuenienter diuidatur in iustitiam distributiuam et iustitiam commutatiuam (104[105]va).
99) Vtrum medium uniuscuiusque iustitie particularis, scilicet iustitie distributiue et iustitie commutatiue, eodem modo accipiatur (104[105]vb).
100) Vtrum iustitia particularis existat circa passiones interiores uel circa operationes exteriores (105[106]ra).
101) Quia opinio Pictagoricorum fuit quod contrapassum simpliciter factum esset iustum, utrum hoc habeat ueritatem (105[106]rb).
102) Vtrum indigentia humana sit mensura rerum commutabilium secundum ueritatem (105[106]va).
103) Vtrum nummisma sit necessarium ad commutationem hominum (105[106]va).
104) Vtrum sit aliquod iustum naturalem (105[106]vb).
105) Vtrum sacrifiacre deo uel diis sit iustum naturale (105[106]vb).
106) Queritur de epikeia, et queritur utrum sit uirtus (106[107]ra).

Liber VI

107) Vtrum alique uirtutes sint intellectuales uel utrum omnes sint morales tantum (106[107]rb).
108) Vtrum uirtutes morales et uirtutes intellectuales sint uirtutes distincte (106[107]va).
109) Vtrum consideratio necessariorum et consideratio contingentium pertineat ad eandem realiter potentiam anime (106[107]va).

110) Circa quoddam dictum Philosophi per quod uult quod rectitudo rationis accipiatur a rectitudine appetitus, queritur de hoc utrum habeat ueritatem (106[107]vb).
111) Vtrum deus possit facere factum non esse factum (107[108]ra).
112) Vtrum tantum sint quinque uirtutes intellectuales (107[108]rb).
113) Vtrum ars sit uirtus (107[108]rb).
114) Vtrum prudentia sit uirtus intellectualis uel moralis (107[108]va).
115) Vtrum prudentia sit cognoscitiua solum uniuersalium ita quod non particularium et singularium (107[108]vb).
116) De ebulia, et primo queritur utrum sit uirtus (108[109]ra).
117) Vtrum ebulia sit uirtus distincta a sinesi (108[109]ra).
118) Vtrum sinesis sit uirtus (108[109]rb).
119) Vtrum gnome sit uirtus distincta contra sinesim (108[109]va).
120) Vtrum prudentia sit a natura (108[109]ra).
121) Vtrum prudentia simpliciter sit perfectio prudentie naturalis (108[109]vb).
122) Vtrum prudentia simpliciter presupponat rectum appetitum (108[109]vb).
123) Vtrum appetitus rectus presupponat uirtutem moralem (108[109]vb).
124) Vtrum qui habet uirtutem moralem necessario habeat prudentiam (109[110]ra).
125) Vtrum qui habet unam uirtutem habeat omnes (109[110]rb).

Liber VIII

126) Vtrum ad ethicum pertineat considerare de amicitia (109[110]rb).
127) Vtrum amicitia sit uirtus (109[110]va).
128) Vtrum amicitia sit necessaria ad uitam humanam (109[110]va).
129) Vtrum similitudo sit causa amicitie (109[110]vb).
130) Vtrum amicitia que est propter bonum honestum siue propter uirtutem sit amicitia per se (109[110]vb).
131) Vtrum amicitia que est propter delectationem magis sit permansiua quam amicitia que est propter utile (109[110]vb).
132) Vtrum boni possint esse amici prauis (110[111]ra).
133) Vtrum amicitia perfecta sit amicitia intransmutabilis (110[111]rb).
134) Vtrum senectus impediat amicitiam (110[111]rb).
135) Vtrum contingat aliquem unum habere plures amicos secundum amicitiam perfectam (110[111]va).
136) Vtrum sit eadem amicitia filii ad patrem et patris ad filium (110[111]va).
137) Vtrum excellentia status corrumpat amicitiam (110[111]vb).
138) Vtrum amicus debeat uelle amico suo maxima bona (111[112]ra).

139) Vtrum amare sit melius quam amari (111[112]ra).
140) Vtrum amicus debeat sibi ipsi uelle bona maxima que possunt corrumpere amicitiam, ita etiam quod suus amicus non habeat illa (111[112]ra).
141) Vtrum amicus debeat facere aliquid turpe pro amico (111[112]rb).
142) Vtrum amicitia et iustitia sint circa idem (111[112]rb).
143) Vtrum sit iustum naturale ciuitatem regi ab uno principe siue utrum regnum sit politia naturalis (111[112]rb).
144) Vtrum aristocratia sit principatus naturalis et iustus (111[112]va).
145) Vtrum parentes magis diligant filios uel e conuerso (111[112]va).
146) Vtrum filii magis debent diligere patres uel matres (111[112]vb).
147) Vtrum patres magis diligunt filios uel matres (111[112]vb).
148) Vtrum amicitia fratrum sit naturalis (112[113]ra).
149) Vtrum coniugium sit naturale (112[113]ra).
150) Vtrum naturale sit quod unus uir coniugatur tantum cum una muliere (112[113]ra).
151) Vtrum in amicitia que est secundum uirtutem fiant accusationes (112[113]rb).
152) Si aliquis ab amico recepit aliquod beneficium sine pacto et conuentione, utrum teneatur ad restitutionem (112[113]rb).
153) Vtrum filius possit facere condignam retributionem patri (112[113]va).
154) Vtrum pater magis debeat abnegare filium uel filius patrem magis (112[113]va).

Liber IX

155) Vtrum retributio et recompensatio facienda sit secundum estimationem dantis uel secundum estimationem recipientis (112[113]vb).
156) Vtrum pro doctrina sophiste sit facienda retributio aliqua (112[113]vb).
157) Vtrum aliquis debet facere retributionem pro dono philosophie (113[114]ra).
158) Vtrum pro dono philosophie retributio facienda sit secundum estimationem recipientis uel doctoris (113[114]ra).
159) Vtrum oportet patri obedire in omnibus (113[114]rb).
160) Vtrum magis sit subueniendum amico uel uirtuoso (113[114]rb).
161) Vtrum magis sit reddendum benefactori uel magis sit gratis dandum amico (113[114]rb).
162) Vtrum in uirtuoso sit pugna partium anime uel concordia (113[114]va).
163) Vtrum aliquis possit petere non esse (113[114]va).
164) Vtrum benefactor magis debeat amare beneficiatum uel e conuerso (113[114]va).

165) Vtrum conueniens sit uirtuoso ut habeat amicos in magna multitudine (113[114]vb).
166) Vtrum uidere in amore ereos sit delectabilissimum (114[115]ra).

Liber X

167) Vtrum omnis delectatio sit mala (114[115]rb).
168) Vtrum omnis delectatio sit bona (114[115]va).
169) Vtrum delectatio sit optimum (114[115]va).
170) Vtrum delectatio sit motus (114[115]vb).
171) Vtrum delectatio habeat esse in tempore (114[115]vb).
172) Vtrum operatio sit propria causa delectationis (115[116]ra).
173) Vtrum delectatio sit perfectio operationis (115[116]ra).
174) Vtrum admiratio sit causa delectationis (115[116]rb).
175) Vtrum delectatio appetatur propter operationem (115[116]rb).
176) Vtrum delectatio augmentet operationem (115[116]va).
177) Vtrum felicitas sit operatio (115[116]va).
178) Vtrum operatio ludi sit per se eligibilis (115[116]vb).
179) Vtrum intellectus sit nobilior potentia quam uoluntas (116[117]ra).
180) Vtrum aliquis possit attingere felicitatem speculatiuam existens immoderatus secundum passiones anime (116[117]ra).
181) Vtrum speculatio secundum sapientiam magis sit continuam quam operatio secundum uirtutem (116[117]rb).
182) Vtrum speculatio secundum sapientiam sit sine tristitia (116[117]va).
183) Vtrum felicitas hominis consistat in speculatione intellectus (116[117] va).
184) Vtrum ad felicitatem diuturnitas temporis requiratur (116[117]vb).
185) Vtrum electio sit aliquid principalius in uirtute uel operatio (116[117]vb).
186) Vtrum felicitas practica eligibilior et melior sit uel felicitas speculatiua (117[118]ra).
187) Vtrum habere plures diuitias quam necessarie sunt ad uitam humanam sit peccatum in moribus (117[118]rb).
188) Vtrum consuetudo faciat aliquod bonos (117[118]va).

Searching for an uneasy synthesis between Aristotelian political language and Christian political theology*

Stefano Simonetta

1. If we deal with the problem of Aristotle's 'Christianisation' in light of the late-medieval commentaries to the *Politics*, then the question takes on a rather peculiar form: rather than wondering – as we have been asked to do by the organisers of this seminar – which hermeneutic strategies were used by medieval commentators to bring out and valorise the elements of Aristotelian thought that are most easily adaptable to Christian perspective, we should ask ourselves to what extent Pauline and Augustinian political theology influenced the kind of reading that the 13th- and 14th-century *magistri* made of the *Politics* (and the *Ethics*). It is mainly a question of reconstructing the way in which that tradition was grafted onto Aristotle's thought and used, deliberately so, with the aim of 'bending' and adapting certain Aristotelian statements, especially those relating to the positive nature of involving the mass in the government of the public good, thereby neutralising some potentially dangerous elements.

The most emblematic case is undoubtedly that of Peter of Auvergne. In his writings we encounter an ideological use of the Christian political doctrine that had dominated almost unopposed for nearly a millennium, up until the mid-13th century. It was a doctrine founded, as is well-known, upon radical Augustinian anthropological pessimism, from which stemmed the idea that the earthly rulers were the instruments of providence – a bitter yet salubrious

*. In the following pages I have tried to comply as closely as possible with the indications of those who have had the merit of promoting the study seminar at the heart of this volume, a seminar thought of as an initial reconnaissance with the purpose of ascertaining the possible existence of common research lines on the issue of the Christian rereadings of Aristotle, with special attention addressed to the commentaries; and in fact what I present here are simply a series of ideas that I hope to analyse more deeply in the future. I would like to take this opportunity to thank Prof. Luca Bianchi and Prof. Sylvia Notini.

Christian Readings of Aristotle form the Middle Ages to the Renaissance, ed. by Luca Bianchi, Studia Artistarum 29 (Turnhout, 2011), pp. 273-285
© BREPOLS PUBLISHERS
DOI 10.1484/M.SA-EB.1.100678

medicine – to whom the divine scheme of things had given the task of countering the damage caused by the Fall and keeping forcibly[1] at bay a humanity seen as a mass of sinners ("massa peccati") or, to borrow another of Augustine's images, like a "school of fish" engaged in devouring one another[2].

Now, if we focus first and foremost on the ample portion of the commentary on the *Politics* authored by Peter (finished by 1295), we can say that he makes use of the Pauline-Augustinian tradition in order to endorse his own interpretation of the Aristotelian analysis of the constitutions, and to dispel any doubts over the undeniably pro-monarchical orientation that he attributes to Aristotle. In his discourse, the frequent implicit references to Augustine's anthropological conception are functional to putting back in perspective the importance of the pages of the *Politics* where some aspects are examined according to which the majority government appears to be placed before the other constitutional forms (cf. *Pol.*, III, 11, 1281 a 40 - 1281 b 10). In order to understand what Aristotle really means when he states that "perhaps" the mass of citizens has a greater right to uphold the State than do the better, when he says that the many – taken collectively – may prove to be more suited to ruling than a limited number of particularly virtuous men, Peter of Auvergne considers to be unavoidable the distinction between two categories of *multitude*, distinction which he draws from an instance given in a passage of the *Politics* (III, 11, 1281 b 20-22) where it is stated that some populaces do not seem to differ from beasts in any way, whereas, if it is referred to other masses of individuals, nothing prevents the thesis according to which it is the many who must be sovereign from being true[3].

> Apparet enim quod duplex est multitudo. Una quidem bestialis, in qua nullus habet rationem vel modicam, sed inclinatur ad bestiales actus; et manifestum est, quod istam non expediat dominari aliquo modo, quia

1. The sword that St. Paul reminds the Romans "is not wielded in vain".
2. Cf. Aurelius Augustinus, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum,* I, ii, 16, in *CCL* 44, A. Mutzenbecher (ed.), Brepols, Turnhout, 1970, p. 42/469, and Id., *Enarrationes in Psalmos*, LXIV, 9, in *CCL* 39, E. Dekkers, J. Fraipont (eds), Brepols, Turnhout, 1956, p. 832 / 16 - 27.
3. As concerns the importance of such a distinction in Peter of Auvergne's thought, consider J. Dunbabin, *The Reception and Interpretation of Aristotle's* Politics, in N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 726 - 727 and 733, L. Lanza, *Aspetti della ricezione della "Politica" aristotelica nel XIII secolo: Pietro d'Alvernia,* in *Studi Medievali,* ser. III, 35 (1994), pp. 643 - 694 and C. Fiocchi, *Dispotismo e libertà nel pensiero politico medievale. Riflessioni all'ombra di Aristotele (sec. XIII-XIV),* Lubrina, Bergamo, 2007, pp. 61 - 75. More generally, on Peter's commentary, see C. Martin, *Some Medieval Commentaries on Aristotle's Politics*, in *History,* 36 (1951), pp. 38 - 40 and L.W. Daly, *Medieval and Renaissance Commentaries on the* Politics *of Aristotle*, in *Duquesne Review,* 13 (1968), pp. 42 - 44.

> sine ratione est et coniunctim et divisim. Alia est multitudo ubi omnes aliquid habent rationis et inclinantur ad prudentiam, et bene suasibiles sunt a ratione; et talem expedit magis dominari, quam paucos virtuosos. Quamvis enim quilibet non sit virtuosus, tamen quod fit ex omnibus cum conveniunt, est virtuosum. Et sic apparet solutio quaestionis[4].

Peter of Auvergne therefore binds the validity of the Aristotelian stance in favour of the involvement of the populace in government to a careful evaluation of the moral level and the degree of rationality of the specific masses to which it is applied. He distinguishes between the cases in which trust can be put in a *multitudo* whose members all have as much rationality as to make them inclined to prudence – and to induce them to heeding whomever speaks according to reason – and those cases for whom we are instead in the presence of a set of individuals naturally inclined to animal-like behaviour, giving rise to a wholly irrational multitude, both considering those by which it is made up and taking them as a whole.

Having made this important distinction, Auvergne can quite serenely underwrite Aristotle's considerations as regards the superiority of a regime where many give their contribution, in such a way as to form a "near perfect" man[5], both from the standpoint of his intellectual qualities and from that of his ethical virtues, just as there is no dinner more successful than the one where everyone brings something, nor is there a musical composition superior to the one made up of several people together.

> Dicit quod si sint multi non virtuosi simpliciter, cum convenient in aliquod unum, facient unum aliquod studiosum [...] et sunt aliquid melius quam quilibet divisim acceptus. Et hoc declaravit per simile; et dicit, quod sicut illi qui faciunt coenam ad communes expensas et quilibet modicum apportat, quod autem collectum est ex omnibus apportatis magnae quantitatis est, sic est in proposito, si sint multi et quilibet aliquid habeat virtutis et prudentiae, cum convenerint in unum facient unum aliquid magnum et virtuosum. In quo enim unus deficit, contingit alterum abundare[6].

4. Peter of Auvergne, *In libros Politicorum expositio,* lib. III, lect. 9, in *S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici in octo Libros Politicorum Aristotelis expositio,* R.M. Spiazzi (ed.), Marietti, Torino - Roma, 1966, 427, p. 151. Cf. also Peter of Auvergne, *Questiones in libros Politicorum,* lib. III, q. 15, ms. Paris, Bibliothèque nationale, latin 16089, f. 295va and *ivi*, III, q. 17, f. 296ra.
5. *In libros Politicorum expositio,* III, 8, 424, p. 148.
6. *Ibid.*: "Et – the text continues, a little further on – adducit aliud simile: dicens, quod propter hoc quod multi sunt aliquid melius iuncti, quam quilibet illorum, contingit quod opera musicalia, et opera poëtarum melius facta sunt et ducta ad perfectionem per plures quam per

Peter reports these statements while in no way relinquishing his pro-monarchical bias, as in his opinion they merely outline an extreme hypothesis and, in essence, they lie on an abstract plane. Indeed, to his eyes the number of cases in which the *conditio sine qua non* to be able to give the many a form of dominion within the community, that is, cases in which there is human material actually available endowed with the qualities needed to govern, seems to be negligible percentage-wise[7]. Instead, the overwhelming majority of the political communities already existing seemed to him to fall fully within the list of what he calls "vile" or "bestial masses"[8], in that on the inside they are without a core of wise and virtuous individuals capable of conferring to the rest of the multitude the ability to act according to right reason[9]: Peter thus considers them in the condition of a political minority wholly akin to what was ascribed to every *civitas* by early medieval political thought[10].

Two aspects should thus be underlined concerning our author's way of arguing. On the one hand, he places at the centre of his discourse, attributing it with a decisive role, a distinction that Aristotle had only briefly mentioned – the one between "multitudo rationalis" (orderly good) and "multitudo bestialis" (chaotic) – a distinction that, in his thought, in practice replaces the contrast between the Edenic condition and that triggered by the Fall. On the other hand, as has been said, he firmly emphasises the ease with which one comes up against irrational, degraded masses, whose members present conspicuous intellectual failings ("parum rationis habent"[11]) and are distinguished by the interior disorder that the Augustinian tradition deemed to be the indelible hallmark of humankind: a disorder as a result of which reason is prey to appetites and passions, and thus, moving from the single individual to the kind of macro-human plane that is the political community, the populace appear to be wholly unsuited, in Peter's eyes, to being able to fill any political role and are absolutely needful of an outside guide[12].

unum. Sic enim inventae fuerunt artes et scientiae; quia primo unus invenit aliquid et illud tradidit et forte inordinate: alius post hoc accepit illud et addidit et totum tradidit et magis ordinate, et sic consequenter donec perfecte artes et scientiae inventae sunt".

7. Cf. *In libros Politicorum expositio*, III, 11, 459, p. 162: "Ubi possibile erit invenire talem multitudinem".
8. See for example *Questiones in libros Politicorum,* III, 17, f. 296ra.
9. *In libros Politicorum expositio*, III, 8, 426, p. 149: "Et in tali multitudine non est verum, quod ex illis hominibus possit fieri aliquid virtuosum, si conveniant in unum".
10. A tradition that – as has already been anticipated – considered the effects of original sin as irreconcilable with any solution that acknowledges the right to self-government to the different communities and, on the contrary, identified the only viable path as that of placing each of those communities under the protection of a leader chosen for them (unilaterally) by God, through the mediation of the high clergy.
11. *In libros Politicorum expositio,* III, 8, 426, p. 149.
12. That is to say, naturally servile: led by his nature to submit himself meekly to the govern-

Confirmation of this comes from some terminological differences that can be detected between the original Aristotelian text and Auvergne's *Commentary,* differences that the critical literature has already had the opportunity to dwell upon: in particular I am referring to the frequent recourse to expressions from which we get the distinct impression that, unlike Aristotle, our author considers it highly unlikely to be able to identify a *multitudo* capable of taking on government functions[13].

Closely connected to this pessimism, which we could call politico-anthropological (of an Augustinian provenance), is another of the themes that constitute the significant feature of Peter's commentaries to the *Politics*, that is to say the idea according to which, when one can count on an outstanding candidate for the leadership of the State, it no longer has the slightest importance to verify what the nature of all the other members of the community is, there is no need to worry about studying the way it is made up; the possible presence of an individual who distinguishes himself from the rest of the *civitas* by virtue automatically makes it useless as well as harmful to attribute any government role to the multitude[14]. In Peter's opinion, this is the reason why Aristotle wanted to premise a dubitative formula to the lines where he justifies the decision to entrust the masses with the choice of the magistrates and the assessment of their work: "dicit «forsan», quia in politia, in qua est unus excellens in virtute, et alii nati sibi obedire, non expedit multitudinem attingere ad ista"[15].

In similar cases, a situation thus arises in which an entire populace must

ment of a despot. Cf. *Questiones in libros Politicorum*, III, 17, f. 296^{rb}, where Peter spoke of "multitudo bestialis impersuasibilis de qua prius dixit Philosophus, quod nata est servire principatu despotico".

13. Where, for example, Aristotle introduces with the words "nihil prohibet" the infinitives in which the superiority of a government that involves the many is claimed (*Pol.*, III, 11, 1281b 21 and 13, 1283b 34-35), Peter paraphrases the passages in question allowing the same infinitives to be held both by a more prudent "contingit" (cf. *In libros Politicorum expositio*, III, 8, 426, p. 149) or, elsewhere, a "possibile est" (ivi, III, 11, 459, p. 161). In regard to this matter, we should bear in mind the considerations made in L. Lanza, *Aspetti della ricezione della "Politica"*, p. 679.

14. Even if one were to find oneself in the presence of a multitude "in qua omnes attingunt ad rationem": "Intelligendum est – Peter points out – quod quamvis multi conveniant in virtute et disciplina, oportet tamen quandoque unum principari principatu regali. Est enim aliqua multitudo virtuosorum, et haec dignitatem habet, et dicitur multitudo politica; alia est quae deficit a ratione multum, et haec dicitur dominativa. Utramque expedit regi principatu regali: primam, inquantum est unus qui excedit omnes alios in virtute; aliam autem expedit regi uno, inquantum est aliquis qui excedit omnes alios in virtute" (*In libros Politicorum expositio*, III, 16, 525, pp. 184 - 185).

15. *In libros Politicorum expositio,* III, 9, 438, p. 153; cf. also *ivi*, 435, p. 152.

obey, "quasi dominativo principatu"[16], the only element of the community that, in Peter of Auvergne's description, seems to be immune to the effects of the Fall[17]: an "optimus vir" who, within the sort of identikit provided by our author, moves away from those over whom he is destined to reign for the fact of having preserved his own inner order and operating "according to the divine element" which is in man, actualising the intellectual component of his own being and making it his only directive rule *in agibilibus*[18]. This ability to keep the desires of the body under control, preventing them from subverting the judgment of reason[19], this full self-domination – originally a characteristic of all human beings – means that now the subject in question is the only one to endow himself with laws that the other must instead receive from the outside, that is, from him. We thus find ourselves faced with an extraordinary human type, to whom Peter's considerations can be applied in regard to whomever turns out to be endowed with virtue and political capacity so immeasurable, as compared with those of the rest of the civil community, as not to even be considered a member of the State per se, but rather a sort of "god between men" (cf. *Pol.*, III, 13, 1284a 11).

> Lex quae datur in civitate – our author wrote – est necessaria omnibus aequalibus potentia et genere: et hoc patet, quia lex est de conferentibus ad finem politiae. In his autem non omnes sunt sufficientes se dirigere ex se, et ideo indigent lege dirigente eos in agibilibus; unde datur lex eis qui sunt aequales genere et potencia isto modo: quia non sunt sufficientes dirigere se in actionibus, et isti dicuntur cives: sed talibus, qui sic excedunt alios in virtute, non datur lex; ipsi enim sunt sibi lex. Et hoc patet, quia lex est ordinatio quaedam secundum rationem de conferentibus ad finem politiae: isti enim ordinationem habent in seipsis, ideo sunt sibi leges. Deridendus igitur esset ille, qui vellet dare legem istis virtuosis, cum in eis non

16. *Ibid.*: "In regno enim si unus sit simpliciter prudens et alii regantur quasi dominativo principatu, ut inferiores obediunt superiori, non expedit multitudinem habere potestatem".
17. The consequences of which continue to weigh inexorably upon all the others.
18. Cf. *In libros Politicorum expositio*, III, 15, 513, p. 180: "Contingit autem quod homo aliquando operatur secundum intellectum, ita quod non impeditur a sensu omnino, nec sensu utitur nisi quantum sibi necessarius est: et tunc dicitur homo simpliciter operari, quia operatur secundum id quod simplicius est in eo. Sed quia indiget sensu, contingit aliquando operationi intellectus coniungi appetitum sensitivum, et tunc dicitur homo compositus. Et cum homo operatur secundum intellectum, nec impeditur a sensu, tunc operatur maxime secundum intellectum et rationem, et secundum divinum aliquid existens. [...] Dicit igitur quod ille qui praecipit intellectui principari vel hominem secundum intellectum, ita quod non coniungatur appetitus sensitivus aliqualiter retrahens, praecipit velut Deum, hoc est hominem secundum aliquid divinum principari et legem: qui autem vult hominem principari eum comitante appetitu sensitivo, apponit bestiam [...]. Sed melius est principari aliquid divinum quam coniunctum bestiae".
19. *Ibid.*: "Cum in appetitu sint passiones pervententes intellectum".

> sit causa, propter quam lex fertur. Igitur isti sic excellentes, cives non erunt[20].

The decidedly uncommon qualities make each one of the members of this select category of individuals the ideal candidate to act as monarch for a *multitudo* that finds in him – naturally[21] – the rational guide it needs, the 'legal tutor' committed to being the guarantor of that collective interest that the mass is neither capable of correctly putting into focus, nor of pursuing effectively[22]. And it is precisely on the moral exceptionality of the kings that Peter of Auvergne bases his belief that the government by one alone would be, absolutely ("simpliciter"), the best and the "most divine" of the righteous constitutional forms taken into account by Aristotle[23]: as has been seen, to support this belief, he recuperates, significantly, the argumentative methods typical of the early medieval *specula principum* and, more in general, the language of Augustinian political theology, submitting Aristotelian discourse to a manifest curvature[24].

2. That said, let's now move on briefly to Walter Burley, to show how the two elements that we have identified in Peter of Auvergne, that is, the opposition between "multitudo rationalis" and "multitudo vilis" and the issue of the monarch as an extraordinary human type, are dealt with differently, in the context of a gradual attenuation of the influence exercised on the commentaries on the *Politics* by the Pauline-Augustinian tradition.

20. *Ivi*, III, 12, 464, p. 165. In essence, in Peter's hands the well-known Aristotelian dilemma (expressed further on: *Pol.*, III, 15, 1286a 7ss.) on the preferability of the government of the best man or of that of the best laws ends up being partially overcome, to the extent to which the two horns of the dilemma overlap when we find ourselves having to deal with an individual so outstanding as to embody the law in himself. Cf. *Questiones in libros Politicorum*, III, 25, f. 298$^{rb\text{-}va}$.

21. Consider also *In libros Politicorum expositio*, III, 16, 525, p. 184: "Si virtus alicuius excedat virtutem aliorum, naturale est quod iste sit rex et dominus. [...] Iterum non expedit istum principari secundum partem, sed omnibus; quia pars non est nata excedere suum totum, sed iste in virtute excedit omnes alios: ergo alii sunt pars respectu istius".

22. Peter emphasises how a political set-up that consists in entrusting the leadership of the community to whomever stands out for virtue among all the others is preferable, as it represents the solution that comes closest to what happens in living organisms and the cosmos ("illum oportet magis principari qui accedit magis ad principatum naturalem, et ad principatum universi"): cf. *In libros Politicorum expositio*, III, 12, 473, p. 167.

23. The idea of the superiority of the *regnum* is the load-bearing axis of Peter's political analysis: a *regnum* which, however, in the remote hypothesis – as we know – of being able to count on a "non-bestial multitude", is configured as a *regimen commixtum* in which the predominant element is, indeed, the monarchic one. As regards this aspect, I wish to refer to S. Simonetta, *Rimescolare le carte. Il tema del governo misto in Tommaso d'Aquino e nella riflessione politica tardomedievale,* in "Montesquieu.it" (http://www.montesquieu.it/main.htm), 1 (2009), pp. 10 - 16.

24. Cf. L. Lanza, *Aspetti della ricezione della "Politica"*, p. 685.

Written between 1339 and 1342, Burley's commentary – as is well-known – owes a strong debt to the one started by Thomas and completed by Peter, to the extent that it is often possible to detect a literal dependency between the two texts. Nevertheless, as regards the issues we are interested in here, we can observe a significant difference between Burley and his source. It is true that, when called upon to come to terms with the cautious arguments in favour of the preference for a government of the many contained in the third book of the *Politics*, Walter Burley puts forward the hermeneutic solution already adopted in Peter's commentaries, whose keystone is represented by the distinction between the two classes of multitude, as clearly illustrated in the following lines:

> solvit questionem intendens quod multitudo bestialis nullo modo debet principari sed multitudo hominum qui habent virtutem quamvis imperfecte et inclinacionem ad actus virtuosos debet principari[25].

At the same time, however, Burley seems to be definitely more optimistic, more confident than Peter, as concerns the possibility of finding a mass that has the essential requisites for participating responsibly in government. And, in this regard, he cites a concrete example – something that Peter carefully avoided doing – taken from the institutional life of the England of his day and age.

> Quod – he wrote – magis conveniens et magis dignum est quod multitudo comprehendens in se consiliarios et iudices, concionatores et alios prudentes principetur, quam unus vel pauci virtuosi probatur sic: totum est dignius et magis potens quam aliqua eius pars, sed consiliarii iudices, et sic de aliis sapientibus, sunt partes multitudinis constitute ex hiis.... Intelligendum quod in rectis principatibus aliis a regno principatur multitudo, hoc est plures; et adhuc in regno multitudo, constituta ex rege et proceribus et sapientibus regni, quodammodo principatur, ita quod tantum vel magis potest et scit huiusmodi multitudo quam rex solus. Et propter hoc rex convocat parliamentum pro arduis negociis expediendis[26].

Burley, thus, does not just theorise the possible involvement of the mass in any form of government (*regnum* included), but refers to nascent English parliamentary practice to show how a *multitudo* at the height of the role can indeed take part in the leadership of the political community.

25. Walter Burley, *Commentarius in VIII Libros Politicorum Aristotelis*, lib. III, tract. 2, cap. 3, ms. London, British Museum, Royal 10. C. XI, f. 19va. In relation to the same subject, also consider *ivi*, f. 18^{rb}.

26. *Commentarius*, 3, 2, 3, R., f. 19^{vb}.

Even the words with which he praises his sovereign, Edward III, celebrated as the perfect embodiment of that special type of "almost divine" men so superior to the rest of the population, in terms of virtue, as to induce all the others to lend their obedience willingly, with no one needing to feel domineered or humiliated, even these words of praise, while echoing Peter's theme of the king-"optimus vir", do so in a far less dark perspective: where Peter of Auvergne – in the wake of Augustinian political theology – presented the monarch as the *pharmakon* capable of defusing the effects of the Fall and saving the rest of the community from itself, heaving it upon his shoulders, Burley projects the image of the king endowed with outstanding qualities against the backdrop of a conception of government in England seen as the result of a combined action of the sovereign and his subjects, who, far from having a merely passive role, "cum-regnant cum rege"[27].

> Intelligendum est – he wrote, referring to the case where within a particular *civitas* there could be someone who surpasses all the other citizens in political virtue – quod talis, scilicet excellens seu superexcedens in virtute iuste debet principari; tum quia magis excedit ad principem naturalem, cuiusmodi est cor inter membra corporis animalis…, tum quia magis excedit ad principem mundi qui est deus gloriosus…. Secundum notabile est quod superexcellentem in virtute debere principari quia hoc intelligitur quando in multitudine non invenitur unus talis superexcedens alios in virtute vel si talis inveniatur et principatur non propter hoc alii sunt inhonorati. In optima enim policia quilibet propter talem principem superexcellens[28] alios in bono virtutis reputat se multum honoratum et quilibet diligit gradum suum et contentus est[29], et quilibet vult singulariter honorem regis et videtur sibi quod in rege et cum rege quasi regnat, et, propter intimam dileccionem civium ad regem, est intima concordia inter cives et est regnum fortissimum, sicut hodie patet de rege anglorum, propter cuius excedentem virtutem est maxima concordia in populo anglicano, quia quilibet est contentus de gradu suo sub rege[30].

3. Before finishing, as further testimony to the difficulties encountered by those

27. Cf. *Commentarius*, 3, 2, 3, ms. Oxford, Balliol Coll. 95, f. 184ra. To this regard, see C.J. Nederman, *Kings, Peers, and Parliament: Virtue and Corulership in Walter Burley's "Commentarius in VIII Libros Politicorum Aristotelis"*, in *Albion*, 24 (1992), pp. 391 - 407 and S. Simonetta, *La lunga strada verso la sovranità condivisa in Inghilterra,* in Id. (ed.), *Potere sovrano: simboli, limiti, abusi,* Il Mulino, Bologna, 2003, pp. 118 - 122.

28. As in the text.

29. Cf. Peter of Auvergne, *In libros Politicorum expositio*, iii, 12, 473, p. 166: "Cum talis sit optimus, dignum et iustum est quod omnes sibi laetanter obediant".

30. *Commentarius*, 3, 2, 4, R., ff. 21^{vb} - 22ra.

who made an effort to conciliate the traditional Christian conception of the State – seen as a necessary ill, the side-effect of the Fall – and the value attributed to the political dimension by Aristotle, I would like to cite two examples drawn from texts that may be assimilated to the genre of commentaries to the *Politics,* while not strictly falling within it: I am referring to the part of *De regno* written by Ptolemy of Lucca (the earliest 14th century) and the first *dictio* of *Defensor pacis* by Marsilius of Padua (finished in 1324).

As regards Ptolemy, I will just point out how his attempt to achieve a synthesis between the two traditions, whose interweaving has been the subject of my paper[31], leads to a distinct curvature in the Pauline-Augustinian-inspired political theology. Inclined to stress the positive contribution that "the many" are capable of offering to the government of the political community and convinced that the best constitutional system is a *regimen commixtum*[32], the Dominican indeed steps in heavy-handedly in regard to Augustine's doctrine, using the faults of the individual populaces – and no longer just, generically, the original sin – to explain the need that some regions should be subject to the domination of a monarch whose precious repressive function and absolute power are translated into a despotic rule; and in this substantial identification between regal government and despotism (that owes much to I Sam. 8[33]) it is instead the Christian political conception that has the better over the Aristotelian one.

As confirmation of what I have just said, it is enough to bring together two passages from *De regno* in which Ptolemy combines Aristotle, St. Paul and Augustine's *auctoritates* to argue, respectively: 1. that the merit of regal rule is to be found in the efficacy with which it holds back the antisocial instincts largely prevalent among men, and 2. that, as a matter of fact, the presence of this *dominium* is reduced to those cases in which it necessarily takes on a

31. An attempt in regard to which scholars have formulated highly divergent judgements, dividing between those who criticised Ptolemy for not having grasped in their real bearing the irreconcilable elements contained in Aristotle's vision and in the Augustinian one and those who, instead, appreciated the commitment with which he had supposedly tried to "rationalise" such tension and find a compromise; cf. especially, R.A. Markus, *Two Conceptions of Political Authority: Augustine, 'De Civitate Dei', 19.14 - 15 and Some Thirteenth Century Interpretations*, in *Journal of Theological Studies*, 16 (1965), pp. 96 - 97, and J.M. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton, 1992, pp. 94 - 99 and 106 - 109.

32. Inside which each element mitigates the others.

33. As regards this aspect, see S. Simonetta, *Rimescolare le carte*, pp. 18 - 19. For the idea that the "testimony of the Holy Scriptures" authorises the assimilation of regal dominion and despotic government (that exerted over a mass of servants), treating them on a par with an only form of government, see Ptolemy of Lucca, *De regimine principum,* lib. II, chap. 9 in *Divi Thomae Aquinatis Politica opuscula duo,* G. Mathis (ed.), Marietti, Torino-Roma, 1948[2], pp. 28b - 29a, *ivi*, III, 9, p. 48b and IV, 8, p. 76a.

despotic form, in the geographical areas inhabited by populations that result to be worthy of such treatment[34].

> Sed – we read in the first passage – quia *perversi difficile corriguntur, et stultorum infinitus est numerus,* ut dicitur in Eccle. cap. 1, 15, in natura corrupta regimen regale est fructuosius; quia oportet ipsam naturam humanam, sic dispositam quasi ad suum fluxum, limitibus refraenare. Hoc autem facit regale fastigium. Unde scriptum est in Prov. XX, 8: *Rex, qui sedet in solio iudicii, dissipat omne malum intuitu suo.* Virga ergo disciplinae, quam quilibet timet, et rigor iustitiae sunt necessaria in gubernatione mundi, quia per ea populus et indocta multitudo melius regitur. Unde Apostolus ad Rom. XIII, 4, dicit, loquens de rectoribus mundi, quod *non sine causa gladium portat… vindex in iram ei qui malum agit.* Et Aristoteles dicit in *Ethic.*, quod "poenae in legibus institutae sunt medicinae quaedam". Ergo quantum ad hoc excellit regale dominium[35].

> Principatus despoticus – Ptolemy wrote further on – ad regale reducitur […] praecipue ratione delicti propter quod servitus est introducta, ut Augustinus dicit lib. XVIII *De Civit. Dei.* Licet enim etiam primo statu fuisset dominium, non tamen nisi officio consulendi et dirigendi, non libidine dominandi vel intentione subiciiendi serviliter. Leges vero traditae de regali dominio Israelitico populo per Samuelem prophetam, hac consideratione sunt datae: quia dictus populus propter suam ingratitudinem, et quia durae cervicis erat, merebatur tales audire. Interdum enim dum populus non cognoscit beneficium boni regiminis, expedit exercere tyrannides, quia etiam hae sunt instrumentum divinae iustitiae: unde et quaedam insulae et provinciae semper habent tyrannos propter malitiam populi, quia aliter, nisi in virga ferrea, regi non possunt. In talibus ergo regionibus sic dyscolis necessarius est regibus principatus despoticus, non quidem iuxta naturam regalis dominii, sed secundum merita et pertinacias subditorum. Et ista est ratio Augustini in praedicto iam libro. Philosophus etiam – our author points out, in whose discourse tyranny and despotism constitute a single category – in III *Polit.* ubi distinguit genera regni, ostendit apud quasdam barbaras nationes regale dominium esse omnino despoticum, quia aliter regi non possent[36].

34. While in the lands most inclined to freedom, in the zones inhabited by men "of virile nature, who have a brave heart and trust in the strength of their intellect", the natural solution consists in the adoption of a "principatus politicus," in which whoever rules is bound to abiding by the laws that the community has given itself and hold an elective, temporary and temperate power; cf. especially, *De reg. principum*, IV, 8, pp. 75b - 76a.

35. *De reg. principum*, II, 9, p. 29a.

36. *Ivi*, III, 11, p. 52b.

Lastly, as concerns Marsilius, the entire first section of his most celebrated writing is addressed to transforming Aristotelian political philosophy into an ideological instrument, by using Aristotle's thesis in an anti-hierocratic way, i.e. having as its main objective the confutation of the idea that the origin of every legitimate secular authority lies amid the ecclesiastic leaders[37]. At the same time, however, the use of Aristotle to go beyond Aristotle, to integrate the investigation into the possible causes of the civil discord elaborated in the fifth book of the *Politics* taking into consideration a disintegrating factor that only emerged in the subsequent era, that is, the absolutist claims of the papacy that like a cancer erode the various political communities[38], fits within a theory of the State that conceives of its genesis in a far more Augustinian than Aristotelian manner[39], as emerges from these lines:

> Adam fuit creatus in statu innocencie seu iusticie originalis.... In quo siquidem permansisset, nec sibi aut sue posteritati necessaria fuisset officiorum civilium institucio[40].

Moreover, in his work Marsilius greatly stresses the extreme conflict that distinguished human relations, deeply marked by the innate desire that each individual has for self-affirmation, assuring himself a "life worth living"[41]. And, in

37. See the observations made in G. Piaia, *'Antiqui, moderni e via moderna' in Marsilio da Padova*, in *Miscellanea Mediaevalia*, 9 (1974), p. 331 and pp. 342 - 343: Piaia singles out what is truly new about the way in which Marsilius approaches the problem of relations between State and Church in the adoption of this method, that is in the application in the ecclesiological field of the analytical instruments drawn up by the Greek philosopher.

38. Cf. Marsilius of Padua, *Defensor pacis*, I, i, 3-7, R. Scholz (ed.), 2 vols., Hahnsche Buchhandlung, Hanover, 1932-1933, vol. I, pp. 4 - 9.

39. Likewise the recourse to Augustine, on the other hand, in no way presupposes a passive acceptance of his political theology (nor of any other element of his system of thinking); on this aspect, see C. Condren, *On Interpreting Marsilius' Use of St. Augustine,* in *Augustiniana*, 25 (1975), pp. 220 - 222, and also bear in mind J. Scott Vecchiarelli, *Influence or Manipulation? The Role of Augustinianism in the "Defensor Pacis" of Marsilius of Padua*, in *Augustinian Studies*, 9 (1978), pp. 59 - 79. As regards the idea that the reconstruction of the origin of the political communities implemented by Marsilius is greatly indebted to the Ciceronian doctrine according to which all men are distinguished by an inclination to congregate of which, however, they must become aware by way of the rational argumentations and persuasive capacities of the wisest amongst them, see C.J. Nederman, *Nature, Sin and the Origins of Society: the Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought,* in *Journal of the History of Ideas,* 49 (1988), pp. 19 - 26.

40. *Defensor Pacis*, I, vi, 1, p. 28/9 - 14.

41. Consider, for example, *Defensor Pacis*, I, v, 11, vol. I, p. 27/12 - 13 e II, viii, 9, vol. I, p. 229/19 - 21 ("est enim quilibet pronus ad commodum proprium prosequendum et incommodum fugiendum"). Marsilius underlines how the only instruments capable of adequately neutralising the conflict that the desire that each one has of "living and living well" can lead to, preventing each member of the community to solely pursue his own personal advantage, are

the rereading of Marsilius, the "natural tendency to associate oneself" which was spoken about in the first few pages of the *Politics* is transformed into the gradual awareness of the fact that the only way to assure oneself a "vita mundana sufficiens" – more precisely, to make the achievement of that objective "less difficult"[42] – consists in becoming part of a community:

> Ex supposito nobis in prioribus, quasi omnium in hoc libro demonstrandorum principio, videlicet: *Omnes homines appetere sufficienciam vite et oppositum declinare,* per demonstracionem conclusimus ipsorum communicacionem civilem, quoniam per ipsam sufficienciam hanc adipisci possunt, et preter eam minime. Propter quod eciam Aristoteles 1° Politice, capitulo 1° inquit: *Natura quidem igitur in omnibus impetus est ad talem communitatem,* civilem scilicet[43].

a legislative body and a "guardian" empowered to enforce it: cf. *ivi*, I, IV, 4, p. 18/16 - 21 ("quia inter homines congregatos eveniunt contenciones et rixe, que per normam iusticie non regulate causarent pugnas et hominum separacionem et sic demum civitatis corrupcionem, oportuit in hac communicacione statuere iustorum regulam et custodem sive factorem"), I, XV, 6, p. 89/14 - 22 ("Sine principatus inexistencia civilis communitas manere aut diu manere non potest, quoniam *necesse est ut scandala veniant,* ut dicitur in Mattheo. Hee autem sunt contenciones atque iniurie hominum invicem, que non vindicate aut mensurate per iustorum regulam, legem videlicet, et per principantem, contingeret inde congregatorum hominum pugna et separacio, et demum corrupcio civitatis et privacio sufficientis vite") e I, XIX, 12, p. 135/132 - 15. The tendency to prevaricate over one's neighbour, moreover, is to be traced back to original sin, from which the human race has emerged weakened and sickly in the soul and the body: cf. *Defensor Pacis,* I, VI, 2, pp. 29/24 - 30/5.

42. Cf. *ivi*, I, V, 11, p. 27.

43. *Defensor pacis,* I, XIII, 2, p. 70/14 - 22. Another theme in relation to which we witness – starting from the late-13th century – the difficult search for a synthesis between the language of political Aristotelianism and Pauline-Augustinian political theology is that of the legitimacy of tyrannicide, a theme I have had the chance to deal with in a recent contribution: cf. S. SIMONETTA, *Verso un punto di vista laico sulla questione del tirannicidio fra XII e XIII secolo,* in *Doctor Virtualis,* 9 (2009), especially pp. 74 - 77.

Considerazioni sulla 'cristianizzazione' di Aristotele in alcuni commenti di Marsilio di Inghen

Amos Corbini

E' stato rilevato come, qualora ci si proponga di delineare anche solo in parte il complesso reticolo dei rapporti dottrinali[1] che legano Marsilio di Inghen a Giovanni Buridano, un elemento da non trascurare, per spiegare l'autonomia del primo rispetto al secondo su diversi punti specifici, sia costituito dai suoi studi teologici[2]: infatti il maestro olandese, in qualche caso in cui si trovi a divergere dal celebre *magister artium* parigino, lo farebbe non solo per una sua personale tendenza a considerare diversamente da quest'ultimo il peso specifico di alcuni problemi filosofici, che perderebbero nella sua trattazione la loro originale urgenza e importanza[3], ma anche per una certa propensione

1. Com'è ormai noto, non vi furono tra i due autori rapporti personali: si vedano al riguardo i recenti studi di W.J. Courtenay, *The University of Paris at the Time of Jean Buridan and Nicole Oresme*, in *Vivarium*, 42 (2004), pp. 3-17 e di J.M.M.H. Thijssen, *The Buridan School Reassessed: John Buridan and Albert of Saxony*, in *Vivarium*, 42 (2004), pp. 18-42.
2. Per quanto riguarda la biografia e l'opera di Marsilio si vedano, tra i contributi più aggiornati, i diversi saggi del volume H.A.G. Braakhuis, M.J.F.M. Hoenen (eds), *Marsilius of Inghen. Acts of the International Marsilius of Inghen Symposium organized by the Nijmegen Centre for Medieval Studies (CMS), Nijmegen, 18-20 December 1986*, Ingenium Publishers, Nijmegen, 1992; inoltre M.J.F.M. Hoenen, *Marsilius of Inghen. Divine Knowledge in Late Medieval Thought*, E.J.Brill, Leiden - New York - Köln, 1993, pp. 7-11; Marsilius de Inghen, *Quaestiones super quattuor libros Sententiarum*, G. Wieland, M. Santos Noya, M.J.F.M. Hoenen, M. Schulze (eds), vol. I, E.J. Brill, Leiden - Boston - Köln, 2000, pp. XVII-XXVI; W. J. Courtenay, *Parisian Theology, 1362-1377*, in M.J.F.M. Hoenen, P.J.J.M. Bakker (eds), *Philosophie und Theologie des Ausgehenden Mittelalters. Marsilius von Inghen and das Denken seiner Zeit*, E.J.Brill, Leiden - Boston - Köln, 2000, pp. 3-19.
3. Oltre ad alcuni casi dei quali si darà conto nel seguito di questo contributo, si vedano a puro titolo di esempio di elementi di divergenza tra i due autori, S. Caroti, *Da Buridano a Marsilio di Inghen: la tradizione parigina della discussione 'de reactione'*, in *Medioevo*, 15 (1989), pp. 173-233 alle pp. 222-230; M.E. Reina, Comprehensio veritatis. *Una questione di Marsilio di Inghen sulla* Metafisica, in L. Bianchi (ed.), *Filosofia e teologia nel Trecento.*

Christian Readings of Aristotle form the Middle Ages to the Renaissance, ed. by Luca Bianchi, Studia Artistarum 29 (Turnhout, 2011), pp. 287-316
© BREPOLS PUBLISHERS
DOI 10.1484/M.SA-EB.1.100679

a prendere posizioni più nette soprattutto riguardo a problematiche appunto teologiche, affrontate con spirito aperto e privo di timori pregiudiziali[4].

Inoltre Marsilio, è anche stato notato, in parte proprio sulla base della sua formazione nell'ambito della *scientia superior* non si perita di risparmiare qualche critica ad Aristotele: pur restando sul piano di discorso tipico del *philosophus*, infatti, egli non temerebbe di introdurre nei suoi commentari aristotelici talvolta qualche annotazione critica nei confronti di alcune dottrine dello Stagirita, basandosi su verità della fede cristiana. In particolare, nel commento al *De caelo*, Marsilio riconoscerebbe da un lato la validità della soluzione aristotelica al problema della possibilità o meno dell'esistenza di più mondi, dall'altro non escluderebbe che tale validità si dia soltanto restando sul piano proprio della filosofia naturale; diversamente infatti si potrebbe determinare la medesima questione se, da buon cristiano[5], il filosofo si ricordasse che il mondo non è realmente necessario come pensava Aristotele, bensì radicalmente contingente e legato alla libera volontà creatrice divina[6].

D'altra parte però, andando in direzione apparentemente opposta, è stato anche rilevato come, almeno nel caso delle ampie e complesse riflessioni marsiliane sulla possibilità della conoscenza intuitiva del singolare, il filosofo olandese nei suoi commenti aristotelici sembri scegliere consapevolmente e in modo pressoché esclusivo di seguire la strada dottrinale indicata dal maestro parigino, preferendola decisamente ad altre opzioni formulate in scritti di natura teologica da autori che pure egli conosceva e aveva a disposizione, comprendenti figure del calibro di Duns Scoto, Guglielmo di Ockham, Pietro Aureolo, Gregorio di Rimini e Adam Wodeham[7]. Viceversa, entrando nel merito dell'elaborazione di una specifica dottrina metafisica, se si considera il

Studi in ricordo di Eugenio Randi, Fédération Internationale des Instituts d'Etudes médiévales, Louvain-la-neuve, 1994, pp. 283-335 alle pp. 307-316; H.A.G. Braakhuis, *Marsilius of Inghen's* Questiones Elenchorum *and the Discussion on the (non-) Distinction of Propositions*, in M.J.F. M. Hoenen, P.J.J.M. Bakker (hrsg.), *Philosophie und Theologie des Ausgehenden Mittelalters*, pp. 91-110; M.E. Reina, *Hoc hic et nunc. Buridano, Marsilio di Inghen e la conoscenza del singolare*, Leo S. Olschki, Firenze, 2002, pp. 246-253 in particolare; A. Tabarroni, *John Buridan and Marsilius of Inghen on the Meaning of Accidental Terms* (Quaestiones super Metaphysicam, VII, 3-5), in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 14 (2003), pp. 389-407.

4. M.E. Reina, Comprehensio veritatis. *Una questione di Marsilio di Inghen*, p. 335.
5. Sulla profonda devozione personale di Marsilio, cfr. H.A.G. Braakhuis, M.J.F.M. Hoenen, *Marsilius of Inghen: a Dutch Philosopher and Theologian*, in Braakhuis, Hoenen (eds), *Marsilius of Inghen*, pp. 1-11 alle pp. 9-10.
6. E.P. Bos, *Marsilius of Inghen on the Principles of Natural Philosophy. With an Edition of Marsilius of Inghen,* Quaestiones in De caelo, *Book I, question XIV*: utrum, si essent plures mundi, terra alterius mundi moveretur ad medium istius mundi, in Braakhuis, Hoenen (eds), *Marsilius of Inghen*, pp. 97-116 alle pp. 101-106.
7. Reina, *Hoc hic et nunc*, pp. 237-238.

dibattito relativo alla separabilità degli accidenti dalle sostanze, allo statuto ontologico dei primi in relazione alle seconde e al problema se sostanze e accidenti si possano considerare enti in senso univoco o analogo, Marsilio sembra porsi su un versante opposto rispetto a quello di Buridano proprio nel delineare i rapporti tra il dettato aristotelico e le implicazioni della dottrina cristiana della transustanziazione: se infatti il maestro parigino, seguendo in questo le orme di Duns Scoto, fa appello a una dottrina teologica nel seno di un'argomentazione filosofica e riconosce che essa gli fornisce strumenti utili a meglio delineare il problema filosofico, mostrando di voler approfondire così su questo punto l'ontologia aristotelica, Marsilio si propone esplicitamente di dare un'esposizione più ortodossamente aristotelica e scevra da qualsiasi ricorso a una dottrina teologica per determinare una simile questione filosofica[8].

Insomma, in Marsilio il rapporto tra il protratto lavoro esegetico sul dettato aristotelico e la formazione in ambito teologico, anch'essa prolungatasi per diversi decenni, seppure probabilmente non sempre con la stessa intensità e continuità[9], sembra presentarsi con tratti non del tutto univoci; di conseguenza, è legittimo aspettarci che analogamente complesso sarà il discorso qualora si voglia valutare la possibile influenza di temi di matrice teologica sull'elaborazione filosofica compiuta dal maestro olandese. Infatti, anche solo sulla base dei contrastanti cenni che si sono ricordati, può valer la pena, riprendendo uno spunto suggerito in un importante contributo di E.D. Sylla[10], di domandarci se anche Marsilio sia da annoverare tra gli autori che, avendo ricevuto

8. P.J.J.M. Bakker, *Aristotelian Metaphysics and Eucharistic Theology: John Buridan and Marsilius of Inghen on the Ontological Status of Accidental Being*, in J.M.M.H. Thijssen, J. Zupko (eds), *The Metaphysics and Natural Philosophy of John Buridan*, E.J. Brill, Leiden - Boston - Köln, 2001, pp. 247-264; Id., *Inhérence, univocité et separabilité des accidents eucharistiques: observations sur les rapports entre métaphysique et théologie au XIV^e siècle*, in J.-L. Solère, Z. Kaluza (eds), *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, Vrin, Paris, 2002, pp. 193-245.

9. Si vedano le pp. 3-11 del contributo di Courtenay citato sopra alla nota 2 e, dello stesso autore, *Marsilius of Inghen as Theologian*, in Braakhuis, Hoenen (eds.), *Marsilius of Inghen*, pp. 39-57 alle pp. 41-42.

10. E.D. Sylla, *"Ideo quasi mendicare oportet intellectum humanum": The Role of Theology in John Buridan's Natural Philosophy*, in J.M.M.H. Thijssen, J. Zupko (eds), *The Metaphysics and Natural Philosophy of John Buridan*, E.J. Brill, Leiden - Boston - Köln, 2001, pp. 221-245 a p. 222. Altri sintetici tentativi di percorrere una strada simile, per certi versi, a quella qui delineata, ma non relativamente a commenti aristotelici, si trovano in E.D. Sylla, *God and the Continuum in the later Middle Ages: The Relations of Philosophy to Theology, Logic, and Mathematics*, in J.A. Aertsen, A. Speer (eds), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*, Walter de Gruyter, Berlin - New York, 1998, pp. 791-797; J. Zupko, *Sacred Doctrine, Secular Practice: Theology and Philosophy in the Faculty of Arts at Paris, 1325-1400*, in J.A. Aertsen, A. Speer (eds), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, pp. 656-666 alle pp. 663-665.

una completa formazione teologica, abbiano determinato questioni sui *libri naturales* aristotelici includendo in esse anche temi di matrice teologica, come Nicola Oresme. Si tratta quindi di soffermarci un momento in modo specifico a considerare se talvolta gli spunti o i temi matrice teologica che si incontrano nell'opera di commentatore aristotelico di Marsilio lo guidino anche in una rilettura in chiave cristiana di Aristotele, oppure se il filosofo olandese, pur non ignorando e non avendo ragione di nascondere la propria conoscenza di simili tematiche, sembri poi in sostanza evitare una vera e propria influenza dottrinale di tali spunti sulla propria interpretazione del dettato aristotelico e mantenga i due ambiti rigorosamente distinti[11]. Per fare questo ci si concentrerà in particolare su due commenti di argomento relativo alla filosofia della natura, cioè le *Abbreviationes* sulla *Fisica* e le questioni sul *De generatione et corruptione*[12], ma sarà tenuto presente anche il commento alla *Metafisica,* per la sua grande estensione e importanza speculativa[13]; lungi dunque dal condurre un discorso esaustivo sulla produzione marsiliana di commenti aristotelici, l'intento sarà quello di presentare riflessioni basate su una porzione sufficien-

11. Il problema del rapporto tra le due discipline e i rispettivi metodi e ambiti, naturalmente, non è certamente nuovo all'epoca di Marsilio; basti pensare anche solo al celebre tentativo di disciplinare i rapporti tra di esse presente nello statuto parigino del 1272 e al giuramento che, in linea con esso pur non senza qualche significativa variazione, gli artisti erano notoriamente tenuti a pronunciare, a partire dal 1279-80, all'inizio della loro attività didattica, come anche alle difficoltà che, in questo senso, proprio Giovanni Buridano denuncia in un celebre passo del suo commento alla *Fisica* (per questo aspetto si veda per es. L. Bianchi, *Pour une histoire de la "double vérité"*, Vrin, Paris, 2008, pp. 98-156 e su Buridano pp. 105-108, con i rimandi ivi presenti alle ampie discussioni precedenti). Per sintetizzare i complessi rapporti tra insegnamento delle arti e problematiche teologiche, si veda il seguente giudizio conclusivo sulla posizione buridaniana: "En d'autres termes, s'il ne veut pas être "parjure", l'artien ne peut pas être un pur artien, un pur philosophe, mais il est contraint de devenir, malgré lui, un philosophe théologizant: loin de poser des limites à l'activité spécifiquement philosophique des maîtres, les mesures adoptées par la Faculté, dans le sillage du statut de 1272, les auraient mis, selon Buridan, dans la condition de réincarner des *philosophi theologizantes* contre lesquels avait tonné, dans un sermon prêché précisément à l'époque de la rédaction du statut, le dominicain anti-thomiste Guillaume de Luxi!" (*Ibid.*, p. 108).

12. Si tratta delle *Abbreviationes super octo libros Physicorum Aristotelis*, Venezia, 1521 (data la natura del presente contributo, non saranno considerati in questa sede gli altri commenti alla *Fisica* talvolta attribuiti a Marsilio ma dei quali sembrerebbe ora più opportuno negare la paternità; cfr. T. Dewender, *Einige Bemerkungen zur Authentizität der Physikkommentare, die Marsilius von Inghen zugeschrieben werden*, in S. Wielgus (hrsg.), *Marsilius von Inghen. Werk und Wirkung. Akten des Zweiten Internationalen Marsilius-von-Inghen-Kongresses*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin, 1993, pp. 245-269); *Questiones in libros De generatione et corruptione*, Venezia 1505 (rist. anast. Frankfurt, 1970).

13. *Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis*, MS. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, ms. lat. 5297, ff. 1ra-186va (=187va). Per una descrizione di questo e degli altri manoscritti che ci hanno tramandato l'opera, si veda M. Markowski, *Les questions de Marsile d'Inghen sur la 'Metaphysique' d'Aristote. Notes sur les manuscrits et le contenu des questions*, in *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, 13 (1968), pp. 8-32.

temente rappresentativa dell'opera di questo autore, per fornire un punto di partenza possibile per successive, ed eventualmente più estese, ricognizioni.

1. Qualche indicazione iniziale utile per il nostro discorso può venire dall'analisi dell'utilizzo, da parte di Marsilio, di formule come *naturaliter loquendo*, *loquens ut naturalis* e simili[14], introdotte com'è ampiamente noto a partire almeno da Alberto Magno[15] con l'intento di distinguere chiaramente i rispettivi ambiti di discorso del *philosophus* e del *theologus* e destinate ad avere a partire dalla seconda metà del Duecento una diffusione amplissima fino a diventare di uso del tutto comune.

Marsilio non sembra certamente fare eccezione a questa regola: come altri suoi illustri contemporanei (da Buridano ad Alberto di Sassonia, da Giovanni di Jandun a Walter Burley, da Antonio da Parma a Giacomo da Pistoia) egli usa simili espressioni restrittive senza alcuna remora[16], per "relativizzare ma al contempo salvaguardare le scienze aristoteliche, distinguendo nettamente la loro intrinseca dinamica razionale dalle esigenze esterne della fede religiosa"[17], contribuendo all'instaurarsi di una consuetudine destinata a durare fino al Rinascimento[18]. Un esempio di questa propensione, tra i tanti possibili, si trova nella sedicesima questione del II libro del *De generatione*, dove Marsilio si domanda se il processo generativo sia destinato ad essere perpetuo[19]. Prima di rispondere a tale quesito egli premette alcuni chiarimenti, il settimo e ultimo dei quali è volto a precisare che, *simpliciter*, soltanto Dio con la sua gloria è eterno e perpetuo, poiché tutte le cose prodotte per mezzo suo lo sono nel tempo. Dunque, *secundum veritatem fidei* alla questione bisognerebbe rispondere negativamente. Tuttavia, probabilmente (*forte*) la questione va intesa come se la domanda vertesse intorno a ciò che va detto *naturaliter loquendo*, escludendo l'illuminazione che ci proviene dalla fede; di conseguenza, le conclusioni che saranno esposte in seguito andranno intese in un senso pu-

14. Per una panoramica generale su questi e altri consimili stilemi linguistici, oltreché sulla loro importanza nel definire ruoli e ambiti di sapere nei rapporti tra filosofia e teologia, si vedano L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Lubrina, Bergamo, 1987, pp. 111-122; L. Bianchi, E. Randi, *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Laterza, Roma-Bari, 1990, pp. 33-56, con i rimandi alla bibliografia precedente.

15. Bianchi, Randi, *Le verità dissonanti*, pp. 38-41.

16. Bianchi, Randi, *Le verità dissonanti*, p. 49.

17. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi*, p. 122.

18. Id., *Le scienze nel Quattrocento. La continuità della scienza scolastica, gli apporti della filologia, i nuovi ideali di sapere*, in C. Vasoli (ed.), *Le filosofie del Rinascimento*, Mondadori, Milano, 2002, pp. 93-112 a p. 98.

19. *Questiones in libros De generatione et corruptione*, Venezia 1505, f. 123rb: "Queritur decimosexto utrum generatio erit perpetua".

ramente naturale[20]. Nello stesso commento, poi, in diverse altre occasioni egli fa riferimento alla distinzione dei due piani di discorso in modo più o meno incidentale: discutendo ad esempio la possibilità che un corpo misto sia costituito da una mescolanza di elementi o di qualità di tali elementi, Marsilio premette alla sua soluzione la precisazione secondo cui egli intende trattare questo argomento in modo puramente naturale, poiché nessuno potrebbe negare la possibilità che ciò avvenga per mezzo della potenza di Dio[21]. Ancora, esaminando nella diciottesima questione del secondo libro il problema se nelle cause generatrici si dia regresso all'infinito[22], il filosofo olandese pone come seconda conclusione il fatto che, se la generazione è destinata a durare in eterno, come concede il filosofo della natura, ciò avverrà circolarmente all'interno di ogni specie, e poco dopo sottolinea di aver espresso la conclusione in modo condizionale poiché parlando in senso assoluto (*simpliciter loquendo*) tale condizione non si verifica, come asserisce anche la vera fede, mentre il filosofo della natura che si basa sull'esperienza e non è rischiarato (*illustrans*) dal lume della fede afferma che il processo generativo dura in eterno[23]; così, in tutto il seguito della questione, Marsilio si assume il compito di parlare *naturaliter*, come gli sembra che intenda fare il filosofo greco (*sicut mihi videtur velle Aristoteles loqui*)[24]. Analogamente, discutendo se un elemento possa tramutarsi

20. *Questiones in libros De generatione et corruptione*, Venezia, 1505, f. 123va: "Septimo nota quod simpliciter nihil nisi Deus gloriosus est eternum et perpetuum, quia omnia per eum sunt temporaliter et in tempore producta, et ideo ad omnes dubitationes motas secundum veritatem fidei respondendum est negative. Sed questio forte querit quid sit dicendum naturaliter loquendo excluso lumine fidei, et ideo conclusiones quas postponam sic volo intelligi pure naturaliter loquendo".
21. *Questiones in libros De generatione et corruptione*, Venezia, 1505, II, 15, f. 120rb: "Secundo nota quod de hac materia volo loqui pure naturaliter, quia quod per potentiam divinam posset esse temperatum ex elementis sive ad pondus sive aliter nullus negaret".
22. *Questiones in libros De generatione et corruptione*, Venezia, 1505, II, 18, ff. 127rb-128ra: "Utrum in generantibus sit processus in infinitum".
23. Sui problemi posti a Marsilio dall'eternalismo aristotelico nei commenti qui considerati, si vedano le considerazioni svolte nella seconda parte di questo lavoro.
24. *Questiones in libros De generatione et corruptione*, Venezia, 1505, II, 18, f. 127vb: "Secunda conclusio: si generatio semper durabit, ut concedit philosophus naturalis, oportet quod hoc sit secundum circulum in specie. Sequitur ex precedente, quia non potest secundum rectum in specie. Notanter dico: si semper durabit; quia simpliciter loquendo non semper durabit, cum fides vera hoc ponat, licet quantum est de experientiis dicat philosophus non illustrans lumine fidei eam semper durare; et sic naturaliter loquendo post loquar sicut mihi videtur velle Aristoteles loqui secundo huius" (questa considerazione trova una corrispondenza assai più rapida e meno circostanziata in Alberto di Sassonia, *Questiones in libros De generatione et corruptione*, Venezia 1505, rist. anast. Frankfurt 1970, f. 154vb). Di tenore analogo un altro rilievo in *Abbreviationes super octo libros Physicorum Aristotelis*, Venezia, 1521, VIII, f. 40ra: "Ad secundam dubitationem dicitur primo quod, catholice loquendo, prima causa est ubicumque potentialiter et essentialiter: supponitur ex fide. Secundo dicitur quod, in lumine naturali, non oportet ipsam ponere ubique".

in modo immediato in qualunque altro[25], egli delimita il campo della propria soluzione a ciò che si può dire *per viam naturae*, escludendo una potenza in grado di agire miracolosamente e al di sopra del corso comune della natura[26], e in diversi casi anche nelle *Abbreviationes* sulla *Fisica* egli precisa che le conclusioni o proposizioni che espone valgono solo *naturaliter*[27]. Infine, egli si premura di specificare in diversi luoghi, riguardo ad alcune assunzioni fondamentali della filosofia della natura aristotelica, che esse sono vere purché si rimanga sul piano loro proprio: ad esempio, vengono in questo modo accuratamente determinate affermazioni quali quella secondo cui se vi è mutamento negli accidenti propri, allora esso deve esserci stato anche nella sostanza che costituisce il loro fondamento[28]; quella secondo cui la materia è eterna, a differenza dei suoi accidenti[29]; da ultimo, quella secondo cui la forma non può stare senza la materia o lasciare una materia per determinarne un'altra[30].

Dunque, Marsilio è, relativamente spesso, piuttosto attento a distinguere rigorosamente l'ambito di verità della filosofia naturale da quello costituito da alcune credenze fondamentali della fede cristiana e della riflessione su di esse; in effetti, in modo del tutto coerente con questa netta distinzione, in alcuni casi, nuovamente riprendendo un uso che affondava le sue remote radici in Alberto Magno[31], Marsilio afferma chiaramente che non è suo compito, in quanto filosofo naturale, occuparsi di verità credute dal *theologus* e oggetto della sua indagine: ad esempio, quando discute sulla possibilità della rigenerazione di una sostanza in modo numericamente identico, nella nona questione

25. *Questiones in libros De generatione et corruptione*, Venezia, 1505, II, 9, ff. 112rb-114ra ("Utrum quodlibet elementum possit immediate in quodlibet transmutari").
26. *Questiones in libros De generatione et corruptione*, Venezia, 1505, f. 113rb: "Notanter dico in questione per viam naturae ad excludendum potentiam miraculose et supra cursum communem naturae agere potentem".
27. Si vedano ad es. *Abbreviationes super octo libros Physicorum Aristotelis*, Venezia, 1521, f. 4ra, 4rb e 6rb.
28. *Questiones in libros De generatione et corruptione*, Venezia, 1505, I, 2, f. 66va: "Et quando dicitur quod non valet consequentia hec: est mutatio in accidentibus, ergo in substantia, dicitur quod immo ista consequentia valet bene in accidentibus propriis; ut si hoc est risibile et ante non fuit, bene sequitur quod est generata substantia, naturaliter loquendo".
29. *Questiones in libros De generatione et corruptione*, Venezia, 1505, I, 7, f. 73ra: "Ad quintam [*scil.* rationem] conceditur quod substantia que est compositum et etiam que est forma non est prius tempore accidente; sed Aristotelis dictum suum secundum Commentatorem septimo Metaphisice intellexit de materia, et ista est prior tempore accidentibus materialibus cum ipsa materia sit eterna loquendo naturaliter, et ipsa accidentia non".
30. *Questiones in libros De generatione et corruptione*, Venezia, 1505, I, 12, f. 78ra: "Antecedens [...] pro secunda parte patet quia forma sequitur materiam, eo quod naturaliter loquendo forma non potest stare sine materia nec unam materiam dimittere et aliam intrare".
31. Si vedano i testi citati in Bianchi, Randi, *Le verità dissonanti*, p. 39.

del primo libro del *De generatione*[32], egli risponde ad un'obiezione secondo la quale non è impossibile che Dio faccia ritornare in vita la medesima sostanza dopo la sua corruzione, notando che la possibilità che Dio agisca in modo soprannaturale o miracoloso è del tutto irrilevante rispetto al discorso che egli sta conducendo, poiché egli si sta esprimendo *physice*[33]. Nuovamente in connessione col tema della resurrezione dei morti, anche altrove Marsilio sbriga rapidamente la questione affermando che il dubbio proposto, riguardante la possibilità che la materia costitutiva degli esseri umani sia unica per tutti gli individui, è *theologalis*, quindi non è pertinente al discorso che egli sta conducendo ed egli non dà dunque ad esso molta importanza[34]; toccando poi di passaggio ancora una volta il fondamentale e ben noto tema della trasustanziazione, egli dichiara che non ritiene di dire alcunché su un'obiezione riguardante le qualità del freddo e del caldo relativamente al pane consacrato, e alla possibilità che la prima delle due qualità, pur essendo realmente separata dal pane stesso, si muti nella seconda, poiché questo eventuale cambiamento non può avvenire *naturali modo, sed miraculose*[35]. Seguendo poi su questo punto specifico le orme di Buridano, nel discutere nelle questioni sulla *Metafisica* la possibilità di una conoscenza della causa prima da parte dell'uomo, egli precisa che non considererà nella sua trattazione né la conoscenza beatifica, né quella che hanno i fedeli in questa vita per mezzo della loro fede e della loro carità: infatti, si tratta di modi di conoscenza impossibili da un punto di vista naturale, poiché legati a virtù infuse da Dio[36]; analogamente, ma questa volta

32. *Questiones in libros De generatione et corruptione*, Venezia, 1505, I, 9, ff. 74rb-75rb ("Utrum in quolibet plurium instantium idem generabile datum possit generari").

33. *Questiones in libros De generatione et corruptione*, Venezia, 1505, f. 75ra: "Secundo, quia non videtur impossibile quod Deus idem corruptum faciat reverti. [...] Ad secundum dicitur quod de potentia Dei supernaturaliter aut miraculose agente nihil curatur ad presens, sed loquimur hic physice".

34. *Questiones in libros De generatione et corruptione*, Venezia, 1505, II, 18, f. 127vb: "Sed diceres tu instando contra hoc quia, si sic sequitur quod multorum hominum esset eadem materia, quis ergo haberet eam in die iudicii universalis? [...] Respondeo quod ista dubitatio est theologalis et non spectat ad presens negotium et ideo hic non multum de ea curo". In questo caso, si ha uno dei paralleli, non molto numerosi, fra il commento marsiliano e quello di Alberto di Sassonia (*Questiones in libros De generatione et corruptione*, Venezia, 1505, f. 154vb).

35. *Questiones in libros De generatione et corruptione*, Venezia, 1505, I, 4, f. 69ra: "Et si quis diceret: si aliqua qualitas esset separata a suo subiecto ad imaginationem, utrumne possit pati. Et videtur quod non per predicta; oppositum tamen videtur de facto contingere, cum frigiditas que est in sacramento altaris calefiat, ut experientia docet, que tamen est simpliciter separata [...] Ad rationem factam in contrarium dicitur quod si caliditas aut frigiditas que <est> in sacramento altaris patitur, non patitur naturali modo, sed miraculose, et ideo de hoc nihil ad presens".

36. *Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis*, MS. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, ms. lat. 5297, II, 3, f. 16rb: "Quantum ad primum articulum, secluditur a presenti investigatione

aggiungendo un dettaglio che in Buridano non c'è, nel discutere dello statuto ontologico delle relazioni, egli precisa che occuparsi di quelle intercorrenti tra le tre Persone divine *non spectat ad presentem facultatem*[37], tema quest'ultimo che torna anche nella discussione sulla semplicità divina che ha luogo nel dodicesimo libro della stessa opera[38].

La posizione marsiliana nei commenti qui esaminati mi sembra porsi sostanzialmente nella linea a suo tempo tracciata da Boezio di Dacia anche per un aspetto tutt'altro che secondario, cioè il chiaro riconoscimento della superiorità della verità della fede rispetto a quella della filosofia naturale. Ad esso fa

cognitio beatifica, quam habent sancti in patria, quia illa homini non est possibilis in ista vita. Secundo secluditur cognitio meritoria quam habent fideles per fidem et caritatem in vita in presenti: nam [secundum] hec in puro lumine naturali non est homini possibilis, cum fides et caritas sint virtutes infuse et sic manet sensus tituli 'utrum aliquis in puro lumine naturali possit habere cognitionem dei seu prime cause'" (cfr. Johannes Buridanus, *In Metaphysicen Aristotelis questiones*, Paris, 1518, rist. anast. Frankfurt 1964, II, 3, f. 10rb).

37. *Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis*, MS. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, ms. lat. 5297, V, 10, f. 67ra; cfr. Johannes Buridanus, *In Metaphysicen Aristotelis questiones*, Paris, 1518, V, 9, f. 33rb.

38. *Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis*, MS. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, ms. lat. 5297, XII, 4, f. 152va-153ra (alla fine della colonna 152va il ms. presenta una colonna bianca): "Quarto notandum quod catholica veritas ponit simplicissimam essentiam esse simplicitate nobis inexprimibili omnino simpliciter in ipso Deo, cum in ista absoluta simplicitate essentie tres res relatas ponit, scilicet tres personas quarum quelibet est essentia illa tota, et tamen una non est alia. Quinto notandum quod secundam personam in divinis ponit veritas catholica assumpsisse humanam naturam non per viam compositionis, quia composita sit divine nature vel econverso, sed per modum unionis ypostatice nobis inexplicabilis; et propter hoc firmiter catholicus habet concedere quod Deus est Deus et homo et quod nullo modo est compositus nisi secundum huiusmodi esse, et quod Filius Dei fuit ab eterno, licet incepit esse homo in tempore. Ista non sunt dubia, sed per Scripturam Sacram revelata et ergo nihil plus de istis cum non sit ad propositum principaliter". In diversi casi, inoltre, nello stesso commento Marsilio chiarisce che il problema posto nel titolo di una questione ha senso soltanto *in lumine naturali*, perché la fede cristiana renderebbe del tutto scontata la sua soluzione: si veda ad esempio la questione IX, 7 (*utrum actus est prior potentia secundum tempus*), riguardo alla quale Marsilio dice al f. 137va: "Quantum ad primum est primo notandum quod catholice loquendo non est questio quin actus primus scilicet Deus in eternitate precedit omnem alium actum et omnem aliam potentiam; et ergo nihil ad propositum de ista mente"; analogamente, nella questione IX, 3 *(utrum potentie irrationales possint in opposita*): "Quarto est notandum quod si traduceremus istam materiam ad scientiam catholicam, tunc non videretur esse dubitatio de ista questione: nam apud catholicum non est dubium quin aliquid agens naturale, si prima causa voluerit, agat vel ageret et stantibus omnibus circumstantiis eisdem posset non agere, et ratio est quia si prima causa cum data potentia [non] vellet coagere in hoc et non in illud, in hoc ageret et illud non: Deus enim libertate oppositorum concurrit cum agentibus istis inferioribus secundum theologiam, et ergo in proposito non diceretur aliquid nisi pure naturaliter et secluso miraculo ac si deus necessitate nature coageret cum istis inferioribus, sicut locutus est Aristoteles et alii naturales" (*Ibid.*, f. 133va); ma si vedano anche le questioni XII, 7, f. 159va; XII, 10, f. 167rb; XII, 12, f. 175ra.

riferimento tra gli altri un passo[39] nel quale, dopo aver affermato che sempre alla generazione di un composto sostanziale corrisponde la corruzione di un altro, e viceversa, Marsilio sottolinea che la medesima considerazione non varrebbe qualora si considerasse la generazione non di un composto, bensì della sola forma sostanziale; ad essa infatti non sempre segue la corruzione della forma sostanziale di un altro composto. Ad esempio, quando un uomo muore, da un lato si genera la forma sostanziale del cadavere, dall'altro però la forma del composto umano non si corrompe, poiché, come dice la fede cristiana, la forma dell'uomo è l'anima intellettiva che, una volta creata, è destinata a non corrompersi più[40]. Avendo così ampliato l'esegesi del passo aristotelico a considerare un caso in esso ovviamente non considerato, Marsilio prosegue con un *notandum* dello stesso tenore, nel quale però egli sembra evitare accuratamente la possibilità di un conflitto dottrinale tra le due prospettive, differenziando tra i loro rispettivi livelli di verità: egli aggiunge infatti che, se si assume l'opinione secondo la quale nell'uomo vi è un'unica forma, cioè l'anima intellettiva creata e infusa da Dio, posizione che Marsilio dice di considerare *verior et magis fidei consona*, la generazione di un uomo non è propriamente tale, poiché essa va considerata, piuttosto che come il passaggio da un ente in potenza ad un ente in atto, come l'unione (*congregatio*) di due elementi di natura differente, cioè appunto l'anima creata da Dio e la materia, cioè il corpo. Quindi, il venire all'essere di un uomo può anche essere considerato in qualche modo una generazione per il fatto che, affinché ciò avvenga, il sostrato del composto umano deve essere disposto a ricevere una forma; tuttavia, questo venire all'essere è piuttosto da considerarsi come un'azione di natura miracolosa e soprannaturale. Inoltre, così come la generazione di un uomo è tale solo impropriamente, analogamente la corruzione di un uomo non è una vera corruzione, perché in essa nessuna parte essenziale dell'uomo viene meno, ma si ha soltanto una separazione della forma dalla materia e viene meno, piuttosto, il composto da esse costituito; tuttavia, si può parlare di corruzione del composto *multum largo modo*[41]. Dunque, in questo passo Marsilio è molto attento da

39. Il testo si trova all'interno della quinta questione del primo libro del *De generatione*, "Utrum generatio unius sit corruptio alterius et econtra" (ff. 69rb-70rb).

40. *Questiones in libros De generatione et corruptione*, Venezia, 1505, f. 70ra: "Et notanter dico quod ad generationem novi compositi sequitur corruptio alterius et econtra, et non ad generationem forme substantialis sequitur corruptio forme substantialis alterius, propter generationem forme cadaveris ex homine ubi nova forma substantialis, scilicet cadaveri, generatur et tamen nullius forma substantialis corrumpitur, cum forma hominis sit anima intellectiva, que non corrumpitur cum sit perpetua a parte post, ut dicit fides christiana".

41. *Ibid.*: "Circa quam materiam bene est advertendum quod secundum opinionem ponentem quod in homine non sit alia forma quam anima intellectiva creata et a Deo infusa, quam credo fore veriorem et magis fidei consonam, dicendum est quod generatio hominis non est proprie generatio, eo quod est potius congregatio anime create a Deo cum materia quam ge-

una parte a ribadire la superiore verità della dottrina della creazione e dell'infusione dell'anima intellettiva da parte di Dio, dall'altra a non negare una certa plausibilità e verità anche alla dottrina aristotelica, mostrando come la prima ricomprenda in sé la seconda purché si facciano le opportune precisazioni.

Un caso simile si trova anche nel commento alla *Fisica*, nuovamente ove il nostro autore tratta della generazione, stavolta per distinguerla dalla creazione: Marsilio infatti delinea con accuratezza non solo, ovviamente, la distinzione di per sé, ma anche la differenza di valore tra i diversi livelli di discorso, pur facendo salva la sua considerazione per il filosofo greco. Egli dice infatti che, mentre la generazione di per sé è un mutamento col quale dalla potenza presente nella materia si produce immediatamente una nuova sostanza, la creazione è un mutamento nel quale una nuova sostanza viene all'essere senza che essa sia tratta dalla potenzialità di una materia preesistente. Quindi, nella generazione la forma della nuova sostanza dipende nel suo essere dal *subiectum* dal quale è tratta, e non può che essere così a meno che non si verifichi un miracolo: infatti, se ci si pone su un piano non più naturale, ma soprannaturale, la preesistenza del *subiectum* non è più necessaria poiché Dio ha, appunto, creato e non generato in principio tutte le cose, e così afferma la fede cattolica; Aristotele però, poiché parlava senza l'illuminazione che gli sarebbe potuta provenire dalla fede cristiana, direbbe *simpliciter* che nulla può venire all'essere senza presupporre un *subiectum*[42].

neratio; sed quo ad dispositionem subiecti previam habet naturam generationis, quo autem ad hominis veram productionem habet magis naturam factionis miraculose et supernaturalis propter causam dictam [...] Et ultimo corruptio hominis non est vera corruptio eo quod nulla pars essentialis corrumpitur, immo ambe manent sed forma a materia separatur; ideo desinit esse compositum. Potest tamen dici corruptio compositi multum largo modo" (si trova nel commento di Alberto di Sassonia un passo parallelo, tuttavia più breve e meno interessante per il tema qui trattato; cfr. *Questiones in libros De generatione*, Venezia, 1505, f. 134vb).

42. *Abbreviationes super octo libros Physicorum Aristotelis*, Venezia, 1521, I, f. 4va: "Dicendum est quod differentia est inter generationem et creationem quia generatio simpliciter dicta est mutatio qua de potentia materie immediate producitur nova substantia, creatio est mutatio qua incipit esse nova substantia sine hoc quod fiat de potentia materie [...] Ex quo patet quid sit formam educi de potentia materie: est enim produci ab agente de potentia subiecti sic quod illa forma naturaliter dependet in esse ab ipso subiecto, nec sine eo sine miraculo quoquo modo potest esse. Per hoc dicitur ad primam dubitationem primo quod omne quod fit sine miraculo, scilicet modo naturali, fit ex subiecto presupposito et hoc probant rationes prius facte. Secundo dicitur quod in productione supernaturali seu miraculosa non oportet illud quod fit fieri ex subiecto presupposito. Patet quia Deus omnia alia ab eo in principio creavit, ut fides catholica ponit. Tertio dicitur quod Aristoteles, loquens sine illuminatione fidei catholice, diceret simpliciter nihil fieri sine [ex *ed.*] subiecto presupposito. Patet, quia talis loqueretur conformiter experientiis sensibilibus solum et sic numquam experimur aliquid fieri nisi ex preexistenti subiecto".

A ulteriore conferma dell'importanza che Marsilio attribuisce a una corretta distinzione di ambiti, onde evitare conflitti veri o presunti, c'è poi un passo nel quale il nostro commentatore, assumendo toni che sembrano non voler nascondere una punta di irritazione, critica con decisione coloro che mescolerebbero secondo lui indebitamente i due piani del discorso: si tratta di un passo all'interno di una *dubitatio* sul terzo libro della *Fisica*, nella quale ci si domanda se il moto locale sia cosa distinta da una parte dal corpo mobile, dall'altra dal luogo in cui il moto avviene[43]; il filosofo olandese, dopo aver riportato la prova per la quale si può affermare che il moto locale è cosa distinta dal corpo mobile, cita due obiezioni mosse contro di essa, entrambe però secondo lui insufficienti. La prima sostiene che, affinché si possa dire che un corpo subisce un movimento, non è necessario che esso sia di fatto prima in un modo e poi in un altro, ma è sufficiente che tale corpo si rapporti in modi differenti ad un ente ad esso esterno, che non sia a sua volta mosso: tuttavia, obietta Marsilio, la mente umana non può concepire che una cosa rimanga totalmente e assolutamente identica a sé, come pone l'obiezione, ma in qualche modo anche muti e dunque subisca in qualche modo un movimento[44].

La seconda obiezione gli pare però ancora meno chiara: in base ad essa ciò che subisce movimento subirebbe effettivamente un mutamento rispetto a ciò che era prima di subire tale movimento, ma ciò non avverrebbe tramite l'aggiunta o la perdita di qualcosa. Ora, afferma Marsilio senza mezzi termini, questa obiezione vale ancor meno della precedente nell'ottica del filosofo greco, poiché egli non ammetterebbe che qualcosa di essenzialmente identico a sé, se non acquisisce o perde alcunché, possa subire un cambiamento rispetto a ciò che era in precedenza. Inoltre, egli aggiunge, non è qui il caso di riferirsi, come fa chi muove questa obiezione, al problema dell'umanità di Cristo, il quale secondo alcuni non perderebbe nulla nell'ipotesi che, incarnandosi, si allontani propriamente e personalmente dal Verbo divino, né acquisterebbe nulla: che questi ragionamenti corrispondano o no a verità, aggiunge con nettezza il nostro commentatore, essi sono estremamente lontani e poco perti-

43. *Abbreviationes super octo libros Physicorum Aristotelis*, Venezia, 1521, III, f. 10rb ("Hic dubitatur primo de motu locali, utrum sit res distincta a mobili et a loco").

44. *Abbreviationes super octo libros Physicorum Aristotelis*, Venezia, 1521, III, f. 10va: "Ad illud quidam dicunt quod non oportet quod omne quod movetur aliter et aliter se habere de facto, sed sufficit quod se habeat aliter et aliter ad aliquid extrinsecum non taliter motum [...] Prima harum responsionum non sufficit, quia mens humana non concipit aliquid manere et ipsum totaliter et omnino se habere similiter post sicut ante : si enim omnino, tam positive quam privative, post sicut ante se haberet, non mutaret, et si non mutatur non movetur". Questa prima obiezione sembrerebbe un'eco assai abbreviata di quella discussa da Buridano in *Questiones super octo Physicorum libros Aristotelis*, Paris 1509, rist. anast. Frankfurt 1963, III, 7, f. 50va-b, testo nel quale invece non si trova menzione dell'obiezione successiva e delle considerazioni ad essa legate.

nenti rispetto all'argomento del quale qui si sta trattando, perché non bisogna paragonare l'unione ineffabile presente tra umanità e divinità in Cristo con il moto o un altro argomento comune in ambito naturale[45].

Dunque, come si vede, Marsilio parrebbe in questo caso condannare senza troppe remore l'atteggiamento di chi intenda sollevare dubbi capziosi sul dettato aristotelico a partire da riflessioni di origine teologica, proprio perché queste ultime *nimis remote sunt* da ciò di cui si deve occupare il filosofo naturale, impressione confermata anche da un cenno di poco precedente, sempre nel terzo libro della *Fisica*, occasionato dalla *questio* in cui ci si domanda se, qualora si ignori il movimento, sia necessario ignorare l'intera natura (come il filosofo sembra voler intendere, premette subito Marsilio)[46]. Ora, chi intende negare questo assunto argomenta, tra l'altro, anche nel seguente modo: il verbo "ignorare" include in sé una negazione relativa a ciò che costituisce il suo oggetto ed equivale, pertanto, a "non conoscere"; quindi, "ignoro il movimento" equivale a "non conosco il movimento". Da questo deriverebbe che la proposizione: "il moto è ignorato", che equivarrebbe ovviamente a "il moto non è conosciuto", sarebbe impossibile poiché la conoscenza divina conosce necessariamente tutto. Questa obiezione è rapidamente sbrigata da Marsilio notando che essa va oltre l'intenzione di Aristotele, che non intende parlare qui della conoscenza di Dio, ma di quella degli uomini[47]. Dunque, ancora una volta, Aristotele va interpretato correttamente in base a quella che era la sua

45. *Abbreviationes super octo libros Physicorum Aristotelis*, Venezia, 1521, III, f. 10va: "Alii obscurius dicunt quod hoc movetur, et habet se aliter et aliter extrinsece, non tamen per alicuius additionem vel deperditionem [...] Secunda responsio videtur mihi minus valere apud Philosophum, qui non concederet quod aliquid essentialiter idem, sine sui aliqua acquisitione vel deperditione, habet se aliter et aliter secundum prius et posterius. Nec est necesse loqui, sicut loqui volunt, de humanitate Christi, que secundum quosdam nihil deperderet, supposito quod a Verbo divino dimitteretur proprie personaliter, et nihil etiam acquireret : sive enim hoc sit verum, sive non, nimis remote est a materia questionis presentis, cum non oporteat illam ineffabilem unionem motui vel alteri materie communi naturali equiparari".

46. *Abbreviationes super octo libros Physicorum Aristotelis*, Venezia, 1521, III, f. 8va: "Hic queri solet utrum ignorato motu necesse est ignorare naturam, quod Philosophus videtur velle".

47. *Abbreviationes super octo libros Physicorum Aristotelis*, Venezia, 1521, III, f. 8va: "Ad primam dicitur quod hec dictio 'ignoro' includit negationem negantem terminum in quem transit actus verbi, ut 'ignoro motum' idest 'non cognosco motum'. Ex quo sequitur hanc esse impossibilem : 'ignoratur motus', quia infert illam : 'non cognoscitur motus', que est impossibilis propter cognitionem divinam de necessitate omnia cognoscentem [...]. Sed istud est preter intentionem Philosophi, quia non loquitur de cognitione Dei ; et ideo aliter dicitur quod Philosophus voluit intelligere quod ly 'ignorato motu' exponatur sic : 'si aliquis ignorat motum'". In queste considerazioni potrebbe trovarsi un'eco di quelle premesse da Buridano alla propria prima questione sul terzo libro (*Questiones super octo Physicorum*, Paris, 1509, III, 1, f. 41rb-va: "In ista questione contingunt multe difficultates et logice et naturales. Sed statim ab ista questione excipio cognitionem qua deus et intelligentie cognoscunt alia entia et solum loquor de cognitione nostra humana et naturali modo habita").

intenzione e il piano del discorso al quale egli intendeva porsi, senza sconfinamenti in ambiti differenti che generano solo ulteriori, e talvolta a giudizio di Marsilio piuttosto confusi, problemi.

Insomma, Marsilio sembra inserirsi nella lunga e consolidata tradizione che, nel distinguere chiaramente gli ambiti rispettivi determinati della filosofia aristotelica da una parte, e dai dati rivelati e dalla loro elaborazione teologica dall'altra, trovava nella rigorosa distinzione di piani di verità un modo valido ed efficace per evitare conflitti e confusioni dannose, ben lungi quindi dall'essere favorevole a una indebita commistione tra il dettato aristotelico e le verità della fede o le dottrine teologiche.

2. Rispetto a tutto questo insieme di riscontri testuali, però, testimonia un'impostazione piuttosto diversa un passo del commento alla *Metafisica* recentemente notato da Luca Bianchi[48], nel quale il nostro autore sembra andare in una direzione in un certo senso opposta: in esso infatti, pur sulla base della distinzione tra piani di discorso tante volte adottata, egli sembra riaffermare al contrario l'unicità del vero, poiché sostiene che se una proposizione è falsa *simpliciter*, cioè secondo la ragione teologica, essa non potrà essere vera secondo alcun altro lume, naturale o meno[49]. Si tratta dunque di un brano che sembra andare in controtendenza rispetto all'atteggiamento solitamente adottato dal nostro autore e, certamente, non è semplice fare ipotesi sulla ragione di questo netto e apparentemente isolato cambiamento di rotta.

Tuttavia, qualche considerazione ulteriore mi pare possa essere suggerita a partire dalla constatazione del fatto che questo passo della *Metafisica* cita, come esempio di proposizione che potrebbe essere considerata vera *in lumine naturali*, ma in realtà va considerata *simpliciter* falsa, quella secondo la quale Dio non ha prodotto il mondo, e del fatto che, d'altra parte, qualche passo che va nella stessa direzione per quanto riguarda questo diverso modo di inten-

48. Bianchi, *Pour une histoire de la "double vérité"*, pp. 44-46.

49. Può valer la pena di riportare qui nuovamente il passo nella trascrizione riportata da Bianchi, *Pour une histoire de la "double vérité"*, p. 45 nota 1: "Dices: nonne hec est concedenda 'hec est vera in lumine naturali, scilicet quod deus <non> est causa producens celi'? Respondetur quod cum omne verum omni vero consonat, ut habetur I Ethicorum, et ideo hec est venenosa 'hec est vera <in lumine naturali>: deus non est producens celum, quamvis sit simpliciter falsa'. Nam si est simpliciter falsa, non vera et per consequens in nullo lumine vera, quia si in aliquo lumine esset vera, esset simpliciter vera; et ergo est Parisiensis articulus "dicere quod aliqua propositio sit vera in philosophia que non sit vera in theologia, est error". Et ergo ista propositio est neganda 'hec est vera in lumine naturali: deus non est causa producens celum'. Quando autem dicitur quod 'in lumine naturali' vel 'secundum Philosophum' hoc est sic vel non sic, nihil debet intelligi nisi quod ex solo lumine naturali non potest aliquid concludi sive convinci cum lumen naturale solum ad aliqua non possit pervenire -, licet suum oppositum sit maxime verum ex scientia superiori" (*Questiones super Metaphysicam*, ms. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Pal. Lat. 5297, f. 160va-b).

dere il rapporto tra proposizioni della filosofia naturale e dati rivelati si può trovare, mi pare, in alcune sezioni dell'ottavo libro del commento marsiliano alla *Fisica*, dove si discute di una serie di problemi che hanno a che vedere con la *vexata quaestio* della critica alla dottrina aristotelica dell'eternità del mondo[50].

Ad esempio, dopo aver enumerato con una certa ampiezza le ragioni per le quali il *naturalis*, che si basa sulle sole esperienze di origine sensibile, deve considerare eterno il moto[51], Marsilio afferma senza mezze misure che, sebbene queste argomentazioni procedano in modo conforme alle apparenze sensibili, esse sono assolutamente false[52]; e in questa considerazione si può notare che la coincidenza tra i due passi che stiamo considerando non si limita alla presenza dell'espressione *false simpliciter*, ma si estende anche al fatto, forse più rilevante, che anche nel brano della *Fisica* il commentatore evita accuratamente di definire i ragionamenti del filosofo naturale come *veri* a qualsiasi titolo, per limitarsi a constatare che essi sono *conformi* a ciò che del filosofo naturale costituisce il principio fondamentale, cioè l'esperienza. Difatti, in modo coerente con queste premesse, il brano prosegue con una netta riaffermazione della verità del dato rivelato che sembra non lasciare molto spazio per una qualche altra "verità" in qualsiasi modo definita: dice Marsilio infatti che bisogna tenere per ferma la conclusione secondo cui il movimento è in realtà iniziato nel tempo e prima o poi è destinato a terminare. Questa conclusione infatti è posta dalla fede sulla base della rivelazione data dallo Spirito Santo, che non può certamente essere in errore; dunque, l'unica – sembrerebbe – verità al riguardo è costituita dal fatto che il moto è cominciato con la creazione del mondo e terminerà con il giorno del giudizio (o almeno, se non il moto *tout court*, precisa il nostro autore, il moto del cielo e con esso la generazione, la corruzione e le alterazioni ordinate a tale moto). Non pago di questa chiara posizione, poi, Marsilio ribadisce che essa va tenuta per vera sulla base della fede, sebbene l'esperienza di per sé non ce ne convinca, e che ad Aristotele bisogna rispondere che il moto ha cominciato ad essere nel terzo modo fra

50. Per alcune ampie ricognizioni di sintesi su un problema ampio e importante come questo, si vedano naturalmente i seguenti studi: L. Bianchi, *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, La Nuova Italia, Firenze, 1984; Id., *L'inizio dei tempi. Antichità e novità del mondo da Bonaventura a Newton*, Olschki, Firenze, 1987; R.C. Dales, O. Argerami (eds), *Medieval Latin Texts on the Eternity of the World*, E.J. Brill, Leiden - New York - København - Köln, 1991.

51. Per lo stretto legame tra questo assunto della fisica aristotelica e il problema dell'eternità del mondo, si veda Bianchi, *L'errore di Aristotele*, pp. 53-69.

52. *Abbreviationes super octo libros Physicorum Aristotelis*, Venezia, 1521, VIII, f. 34vb: "Sed quamvis conformiter apparentiis he rationes et conclusiones procedant, tamen false sunt simpliciter".

quelli in precedenza ricordati[53], cioè dall'azione di un motore che è eterno su un mobile che ha cominciato ad essere *de novo* per creazione[54].

Dunque, nel passo della *Fisica* che qui ci interessa, sembrerebbero tornare alcuni elementi che rendono degno di nota il passo "eccentrico" della *Metafisica*, poiché in entrambi la superiorità e assolutezza del sapere rivelato sembrano escludere la possibilità di una qualche verità ad esso alternativa: insomma, ciò che è falso per la *scientia superior* va considerato falso del tutto, e alla *naturalis philosophia* non sembra restare se non la possibilità di formulare argomentazioni sì coerenti con i principi di quest'ambito del sapere, ma non per questo, ad alcun titolo o livello, vere.

Naturalmente, questo non significa che Marsilio, in questa sezione del suo commento, lasci cadere improvvisamente e totalmente tutte le cautele metodologiche che altrove sembrano da lui accettate così pacificamente e ripetute con scrupolo: ci sono infatti, insieme ad un passo come quello ricordato, altri nei quali la consueta distinzione di piani sembrerebbe tornare, come quando egli distingue tra l'accezione in cui il filosofo *purus* come Aristotele può parlare in qualche modo di libertà riguardo alla divinità come capacità di agire *suiipsius gratia*, e quella del cristiano secondo il quale Dio è libero di scegliere tra opposti, senza però apparentemente drammatizzare la contrapposizione e senza tacciare le posizioni aristoteliche di falsità in senso assoluto[55]; oppure quando spiega che, parlando *catholice*, la prima causa è ovunque in modo potenziale ed essenziale, mentre parlando secondo il lume della ragione naturale ciò non deve essere posto[56]. Tuttavia, mi sembra che, in generale, in questa parte dell'opera Marsilio tenda ad essere un po' meno cauto e, in effetti, il pas-

53. Marsilio si riferisce qui ad una classificazione di poco precedente e di origine boeziana, in base alla quale riguardo al tempo si può parlare di *mensura successiva et temporalis*, oppure di *perpetuitas* oppure di *eternitas* (*Abbreviationes super octo libros Physicorum Aristotelis*, Venezia, 1521, VIII, f. 34va).

54. *Abbreviationes super octo libros Physicorum Aristotelis*, Venezia, 1521, VIII, ff. 34vb-35ra: "Et ideo firmiter tenenda est hec conclusio, quod aliquando incepit motus sic quod nullus fuit ante, et quandoque desinet sic quod nullus erit post. Hoc enim ponit sancta fides ex revelatione Spiritus Sancti, que non potest decipere, unde motus incepit cum inceptione mundi et desinet post diem iudicii, saltem motus celi et generationis et corruptionis et alterationis ordinate [ordinare *ed.*] ad generationem huius. Hec fide tenenda sunt licet experientia non convincat : et ideo ad rationes Philosophi in contrarium factas dicendum quod tertio modo incipit motus esse, scilicet quod motor fuit ab eterno et mobile incipit esse de novo per creationem et non per generationem".

55. Cfr. *Abbreviationes super octo libros Physicorum Aristotelis*, Venezia, 1521, VIII, f. 39vb.

56. *Abbreviationes super octo libros Physicorum Aristotelis*, Venezia, 1521, VIII, f. 40ra: "Ad secundam dubitationem dicitur primo quod catholice loquendo prima causa est ubique potentialiter et essentialiter : supponitur ex fide. Secundo dicitur quod in lumine naturali non oportet ipsam ponere ubique...".

so consonante con quello della *Metafisica* non rappresenta un caso del tutto isolato.

In precedenza, infatti, dopo aver riferito più brevemente la dottrina aristotelica dell'eternità del moto, Marsilio aveva già detto che tutte queste argomentazioni, e anche altre più forti, se ci dovessero essere, non devono turbare la mente del credente, poiché a volte sono sofistiche, a volte invece tendono a far sì che la mente umana scruti i disegni della volontà divina, segreti che sono immensi e profondi, come ad esempio se si chiedesse perché Dio ha fatto il mondo in un momento determinato e non prima. Invece, la Chiesa ha determinato che la forza insufficiente della ragione umana non si deve inoltrare in una luce tanto superiore, se prima essa non sia rischiarata dalla fede. Quindi, ciò che non sembra convincente dei ragionamenti o delle intenzioni di Aristotele può essere conosciuto non col ragionamento, ma per fede, sulla base dell'autorità della Chiesa che si fonda sulla rivelazione compiuta dallo Spirito Santo; d'altra parte, se la natura divina sottostasse ai ragionamenti umani, conclude con decisione Marsilio, non degnerei di chiamarlo mio Dio e creatore[57]. Un tono simile di sufficienza, verrebbe da dire, nei confronti delle argomentazioni filosofiche si riscontra ancora in seguito, dove il commentatore si domanda se un'azione che crei nel tempo (*actio nova*) possa essere compiuta da un motore eterno; dopo aver enumerato dieci *conclusiones* con le quali il filosofo e Averroè sostengono la risposta negativa, egli afferma che, lasciando perdere queste affermazioni (*dimissis tamen istis propositionibus quas Philosophus poneret*), si deve porre *la* conclusione vera, che è quella della fede, cioè che da una volontà eterna e immutabile può effettivamente provenire un'azione che crei nel tempo, poiché la volontà divina è di potere infinito e quindi essa può fare tutto ciò che l'uomo è in grado di immaginare; inoltre, la volontà divina, nel suo essere boezianamente *tota simul*, non si contraddice se vuole qualcosa che un tempo (rispetto a noi, naturalmente, non a sé) non voleva e viceversa[58].

57. *Abbreviationes super octo libros Physicorum Aristotelis*, Venezia, 1521, VIII, f. 34ra-b: "He rationes Philosophi, aut alie si fierent fortiores, catholicam mentem movere non debent, tunc quia sophistice sunt, tum quia etiam forte ad hoc tendunt, ut mens humana iudicia Dei ac divine voluntatis secreta immensa et profunda, scilicet quare quandoque motum facit et non ante cum Deus sit omnipotens, valeat perscrutari ; cuius contrarium sancta determinat ecclesia : mentis enim humane acies invalida in tam excellenti lumine non figitur nisi prius per fidem illustretur. Quid enim mihi de Aristotelis rationibus aut mentis non cogitur, homo cum fide, non ex ratione, sed auctoritate ecclesie spiritu sancto revelante noverit perfecte [perfectam *ed.*]: si divina essentia humane mentis subesset rationibus, non esse deum meum nec creatorem dignarer appellare". Naturalmente, in affermazioni come queste Marsilio si rifà ad una lunga tradizione: ad esempio, per quanto riguarda l'illiceità di interrogarsi sul "quando" della creazione, o la definizione degli argomenti eternalistici come *sophistici*, si veda ad esempio Bianchi, *L'errore di Aristotele*, pp. 44-47 e 54.

58. *Abbreviationes super octo libros Physicorum Aristotelis*, Venezia, 1521, VIII, f. 35va-b: "Di-

Insomma, Marsilio sembra in questi testi ben poco preoccupato di riconoscere alle dottrine aristoteliche una qualche verità o anche solo plausibilità, tanto quanto sembra deciso nel ribadire che, riguardo ai problemi connessi con la creazione del mondo, la verità, l'unica verità, è quella rivelata dal cristianesimo. In effetti, Marsilio pare anche meno parsimonioso del solito nel riferirsi, all'interno del suo commento alla *Fisica*, a spunti di argomento teologico, tornando ad esempio a più riprese sul tema del rapporto tra l'immutabilità della volontà divina e la creazione[59], sottolineando che la volontà di Dio è imperscrutabile e che di essa non bisogna cercare ragione[60], chiarendo che vi è un unico Dio eterno, mentre Aristotele ha condotto il suo discorso pensando ad una pluralità di motori eterni[61].

In sintesi: quando tocca nel commento alla *Fisica* problemi legati in qualche modo all'eternalismo aristotelico, Marsilio sembra tendere talvolta, ma non in modo del tutto episodico, a lasciar da parte la cautela metodologica che solitamente lo portava a distinguere diversi piani di verità e a ritagliare così alla filosofia naturale la possibilità di esprimere il vero sebbene solo relativamen-

missis tamen istis propositionibus quas Philosophus poneret, ponitur conclusio fidei et vera, quod a voluntate eterna et immutabili potest provenire actio nova. Patet, quia ita fiebat mundus de novo, et ratio huius est quia prima voluntas est infinite virtutis in vigore et ideo quodcumque imaginabile est per hominem, hoc est per ipsam factibile; secundo, quia voluntas illa est eterna, ideo sicut homo in tempore presenti libere potest velle unum et suum oppositum, ita voluntas prima in sua eternitate, que est tota simul, potest aliquid velle quod nondum voluit et aliquid non velle quod voluit". Di nuovo, sullo sviluppo già nel XIII secolo di argomentazioni divenute luoghi comuni per contestare la concezione aristotelica dell'immutabilità di Dio in nome della sua libertà, si veda L. Bianchi, *L'errore di Aristotele*, pp. 92-97.

59. Si vedano, nel foglio 35ra-rb, i diversi riferimenti fatti, riprendendo uno di tanti luoghi comuni argomentativi legati a questo insieme di problematiche (cfr. Bianchi, *L'errore di Aristotele*, pp. 95-97), al fatto che la creazione nel tempo non ha comportato un mutamento nella volontà divina, perché Dio ha deciso dall'eternità di creare il mondo proprio in un determinato istante di tempo. Ad esempio, per un'esposizione più ampia ma dello stesso tenore del rapporto tra l'eternità della volontà divina e la temporalità dei suoi effetti, si veda Iohannes Buridanus, *Questiones super octo Physicorum*, Paris 1509, VIII, 2, f. 110ra-va.

60. *Abbreviationes super octo libros Physicorum Aristotelis*, Venezia, 1521, VIII, f. 35rb: "Ad septimam : quod nulla est ratio quare prima causa uno tempo movit et alio tempore non, nisi sua voluntas benedicta, cuius non est ratio querenda nec assignanda: sine enim mutatione sue voluntatis potuit uno tempore movere et alio tempore dimittere vel non movere, quia sic sibi in sua eternitate placuit". Sulla presenza di questa considerazione nella tradizione dei dibattiti antieternalisti si veda per es. Dales, Argerami (eds), *Medieval Latin Texts on the Eternity of the World*, pp. 90 e 103.

61. *Abbreviationes super octo libros Physicorum Aristotelis*, Venezia, 1521, VIII, f. 35va: "Quantum ad quartum est advertendum quod Aristoteles et Commentator locuti sunt supponendo esse plures motores eternos secundum pluralitatem intelligentiarum, et ponunt istos immutabiles sicut patet XII Metafisice. Verum est tamen quod vere solus Deus est eternus et ipse solus immutabilis est".

te *accanto* alla verità assoluta della fede; egli riafferma invece con decisione, *contro* le verità affermate da Aristotele, che *solo* la fede illuminando la nostra mente è in grado di condurci a *la* verità. In questo senso, come dovrebbe essere chiaro, le sintetiche considerazioni marsiliane sull'annoso problema della creazione non mi sembrano interessanti tanto dal punto di vista teorico e di per sé, poiché esse riprendono motivi di una tradizione antica e ben consolidata[62], quanto perché il loro tono è singolarmente contrastante, dal punto di vista che qui ci interessa, con quello solitamente adottato da Marsilio[63].

3. Si può però parlare riguardo a testi come questi di una "lettura cristiana" di Aristotele? Se per verificare l'esistenza di una simile "lettura" si richiedesse genericamente soltanto la constatazione del fatto che avvenga un accostamento di temi di matrice appunto cristiana con quelli derivanti dal commento delle opere di Aristotele, temi che restano però in qualche modo estrinseci gli uni rispetti agli altri, certo simili incontri non mancano nei commenti marsiliani; tuttavia, la loro esistenza mi pare testimoniare solo il fatto ovvio che questo commentatore, pur rivestendo nei testi qui studiati il ruolo del filosofo inserito nella tradizione aristotelica, non abbia semplicemente motivo per nascondere

62. In effetti, in diversi punti le argomentazioni marsiliane sembrano non immemori della corrispondente sezione del commento buridaniano (e riflessioni su temi tipici della polemica antieternalista si trovano anche, ad esempio, in *Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis*, MS. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, ms. lat. 5297, VII, 4, f. 90va; IX, 7, f. 137va e XII, 3, f. 151rb), ma piuttosto diverso sembrerebbe, riguardo al nostro problema, lo spirito che anima il maestro parigino, ben sintetizzato dalla seguente affermazione, che apre la soluzione della questione *utrum sit aliquis motus eternus* (VIII, 3): "De ista questione sunt alique conclusiones michi probabiles quas concessissent Aristoteles et commentator et quas etiam non oportet negare secundum fidem nostram" (f. 111rb). Infatti, se in Buridano si trovano diversi aspetti delle argomentazioni marsiliane qui riferite, non trovano riscontri in lui le diverse affermazioni citate nelle note precedenti, col loro tono di ferma condanna della dottrina aristotelica alla luce dell'unica verità annunciata dalla fede cristiana. Al riguardo, E.D. Sylla (*Ideo quasi mendicare oportet intellectum humanum*, pp. 221-37), ha in effetti rimarcato aspetti della trattazione buridaniana per i quali essa sembra differenziarsi da quella di Marsilio: infatti, se certamente il maestro di Béthune inserisce nella sua discussione sull'eternità del mondo temi teologici, la cui verità assoluta gli pare un dato indiscutibile, il suo atteggiamento sembra invece più duttile rispetto a quello marsiliano relativamente ai rapporti tra i due ambiti e, soprattutto, meno orientato a condannare *tout court* e sempre l'eternalismo aristotelico alla luce della dottrina cristiana; egli infatti non solo talvolta cerca di mettere in rilievo possibili punti di contatto tra le due prospettive su temi specifici, ma sottolinea anche in modo particolare la non dimostrabilità che accomuna a questo riguardo la dottrina cristiana a quella di Aristotele. L'atteggiamento buridaniano risulta quindi più moderato rispetto a quello che sembra trasparire dal commento alla *Fisica* di Marsilio.

63. Vale la pena però di ricordare che del tutto diversa, e priva di elementi di interesse per il nostro discorso, è la trattazione del medesimo problema che si legge nel commento marsiliano alle *Sentenze* (cfr. M.J.F.M. Hoenen, *The Eternity of the World According to Marsilius of Inghen. Study with an Edition of the 'dubium' in II Sent., q. 1, a. 2*, in Braakhuis, Hoenen (eds), *Marsilius of Inghen*, pp. 117-142).

o negare la propria conoscenza di dottrine cristiane. Se invece si intende per "lettura cristiana", più specificamente, ciò che De Rijk ha definito, riguardo a Giovanni Buridano, come una "ispirazione feconda del pensiero filosofico" (legata al fatto che "Buridan exploite les vérités de la foi chrétienne pour éclaircir des questions purement philosophiques"[64]), ovvero la rivisitazione di dottrine aristoteliche che traggano dall'incontro con principi, strumenti concettuali e termini di matrice teologica la possibilità di essere ampliate o approfondite o ridefinite in modo da enucleare da esse nuove possibilità teoriche o interpretative, impensabili senza un simile incontro; in questo caso credo che la risposta debba essere negativa. Marsilio non rilegge infatti le dottrine aristoteliche riguardanti l'eternità del mondo per trovare *in esse* alcunché di diverso da quello che, ormai da parecchi decenni, gli altri pensatori latini medievali vi avevano trovato; semmai, tali dottrine sembrano toccare in lui corde assai sensibili, che parrebbero indurlo a mutare almeno su questo punto la sua considerazione della possibilità che il *philosophus naturalis* possa pervenire ad una verità autonoma almeno per certi aspetti rispetto agli insegnamenti della fede cristiana. Aristotele, pare invece voler dire Marsilio, su questo punto ha semplicemente sbagliato, e la verità sta tutta dalla parte della fede; si tratta dunque di una condanna o, se si preferisce di una forte sottolineatura della notevole differenza che esiste tra quello che Aristotele ha sostenuto e quello che si deve affermare secondo verità, ma non, mi sembra, una rilettura che porti a qualche nuovo sviluppo teorico.

D'altra parte, estendendo il discorso dai testi di critica all'eternalismo all'insieme della filosofia della natura marsiliana, è stato detto che su un punto Marsilio sembrerebbe davvero aver innovato un aspetto del dettato aristotelico centrale nell'impostazione del filosofo greco, e l'avrebbe fatto proprio sulla base di una fondamentale dottrina cristiana: si tratterebbe dell'adozione, da parte di Marsilio sulla scorta di una precisa dottrina buridaniana, dell'idea che Dio non sia solo causa finale del mondo, ma anche sua causa efficiente[65], dottrina però ben radicata anche, ad esempio, nella tradizione precedente dei commenti al *De generatione*[66], legata com'era, ancora una volta, al dogma cristiano di un Dio creatore del mondo. In effetti, certamente Marsilio ripete quest'idea diverse volte nei commenti qui esaminati[67], e gli studi di Hoenen

64. L.M. De Rijk, *Foi chrétienne et savoir humain. La lutte de Buridan contre les* theologizantes, in A. de Libera, A. Elamrani-Jamal, A. Galonnier (eds), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Vrin, Paris, 1997, pp. 393-409 alle pp. 406-408.

65. Hoenen, *Marsilius of Inghen*, pp. 16-17, 31-32, 108.

66. Si veda ad es. Z. Kuksewicz, *Gilles d'Orléans était-il averroïste?*, in *Revue philosophique de Louvain*, 88 (1990), 12-13 in particolare.

67. Si vedano ad esempio, oltre alle tre ampie e fondamentali questioni della *Metafisica* ove il problema è posto esplicitamente a tema (*Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis*, MS. Wien,

hanno mostrato come in questo modo il nostro autore si inserisca in un dibattito che contrappose autori quali Duns Scoto, Erveo Natale e Buridano ad una linea rappresentata da Giovanni di Jandun, John Baconthorpe e Gregorio di Rimini, sostenitori dell'impossibilità di sostenere la tesi della causalità efficiente divina sulla base della ragione naturale[68].

Al di là di questo aspetto, sul quale Marsilio però come si è detto non si distacca da altri pensatori precedenti e contemporanei, rimane il fatto che, in linea generale, quando il nostro autore si allontana da temi legati in modo specifico alla creazione libera e temporale da parte di Dio, la sua spinta a utilizzare concetti e credenze di matrice teologica per rileggere e rivisitare specifiche dottrine di Aristotele, almeno nei commenti qui considerati, sembra per lo più venire meno. Mi sembra esemplare in questo senso un testo già noto, e ricordato in precedenza, nel quale non solo non mancano i richiami a temi tipici della fede cristiana, ma al loro riguardo Marsilio dichiara esplicitamente, prendendo in questo le distanze da Buridano, di non volerne tenere conto per procedere invece *magis methaphisicaliter*: si tratta della quinta questione del quarto libro del commento alla *Metafisica* analizzata e pubblicata da P. Bakker[69]. In essa, che tocca il tema dello statuto ontologico degli accidenti in relazione a quello delle sostanze, Marsilio dapprima ricorda i punti fondamentali della concezione aristotelica dello statuto ontologico dell'accidente, poi gli aspetti essenziali di quella che egli considera la *communis opinio* dei teologi, seguita anche da Buridano (per quanto Marsilio dica di non essere certo che il maestro parigino l'abbia adottata davvero fino alla fine della sua vita); poi, tuttavia, propone una soluzione del problema basata esclusivamente sull'ontologia aristotelica, nella quale egli sostiene che Aristotele non afferma che l'accidente non è un ente in senso proprio poiché esso non può sussistere per sé (altrimenti non sarebbe un ente in senso proprio neppure la forma sostanziale); la differenza ontologica tra sostanza e accidente risiederebbe per Aristotele invece nel diverso modo

Österreichische Nationalbibliothek, ms. lat. 5297 XII, 5-7, ff. 153vb-160rb), anche *Questiones in libros De generatione et corruptione*, Venezia, 1505, I, 2, f. 67ra; I, 16, f. 83va; II, 1, f. 98va; II, 14, f. 119ra-b; *Abbreviationes super octo libros Physicorum Aristotelis*, Venezia, 1521, I, f. 5rb; II, f. 7rb; *Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis*, MS. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, ms. lat. 5297, I, 4, f. 7va; V, 1, f. 50rb; V, 8, f. 64ra; VII, 8, f. 85vb.

68. M. J. F. M. Hoenen, *Can God Be Proved to act freely? Ockham's Criticism of an Argument in Thomas*, in E.P. Bos, H.A. Kpop (eds), *Ockham and Ockhamists. Acts of the Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy "Medium Aevum" on the Occasion of its 10th Anniversary (Leiden, 10-12 September 1986)*, Ingenium Publishers, Nijmegen, 1987, pp. 15-23 alle pp. 19-20.

69. Bakker, *Inhérence, univocité et séparabilité*, pp. 233-245 in particolare per l'edizione del testo di Marsilio. Sul medesimo testo buridaniano, si vedano anche le considerazioni di R. Schönberger, *Begriff und Vollzug der Philosophie bei Johannes Buridan*, in J.A. Aertsen, A. Speer (hrsg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, pp. 505-511 alle pp. 508-511.

di dipendenza rispetto alla causa prima. La sostanza, infatti, dipende dalla causa prima come un *quid* per sé esistente, mentre l'accidente dipende dalla causa prima come una disposizione della sostanza che non può sussistere per sé a meno che non avvenga un miracolo. Dunque, trattandosi di due modi di dipendenza tra cui non si dà alcuna similitudine essenziale, non ci può essere un concetto assoluto che significhi in modo univoco la sostanza e l'accidente; quindi, il termine *ens* non può significare in modo univoco la sostanza e gli accidenti.

Ben diverso, in effetti, era stato l'atteggiamento di Buridano riguardo al medesimo problema: infatti, egli aveva presentato una teoria di segno contrario (*ens* si può dire univocamente della sostanza e degli accidenti) che prende le mosse proprio dalla possibilità per Dio di separare gli accidenti dalle loro sostanze - possibilità che Marsilio vuole tenere invece sullo sfondo del suo discorso - per affermare che la bianchezza, per poter sussistere per sé come avviene nella consacrazione eucaristica, deve essere un ente e che essa non è meno un ente qualora inerisca ad una sostanza rispetto a quando essa sussista separatamente da essa. Dunque, il concetto della bianchezza è un concetto assoluto come quello della sostanza, e di conseguenza gli accidenti e le sostanze possono essere detti enti in senso univoco. Questa conclusione aveva poi reso necessario, per il maestro parigino, ridefinire i concetti di "sostanza" e di "accidente" includendo in essi la distinzione tra il piano naturale e quello del miracolo: la sostanza è considerata infatti come ciò che, nell'ordine della natura, sussiste per sé, mentre l'accidente è definito come ciò che nell'ordine della natura non sussiste di per sé ma lo può fare in modo miracoloso: dunque, la bianchezza, anche se separata miracolosamente dal suo soggetto, resta un accidente. Da queste premesse Buridano trae la conclusione che l'inerenza di un accidente al suo soggetto è una disposizione addizionale rispetto al soggetto stesso (disposizione che Aristotele avrebbe ritenuto superflua poiché, per lui, nessun accidente può sussistere separatamente dal suo soggetto); egli ammette, in effetti, che non avrebbe potuto riconoscere l'esistenza di una simile disposizione, se la fede non lo avesse portato ad accettare la separabilità degli accidenti.

Insomma, per Buridano la tesi, tratta dalla dottrina cristiana della transustanziazione, della separabilità degli accidenti dalle sostanze rivela un'insufficienza reale nella dottrina aristotelica degli accidenti e, in questo senso, la prospettiva cristiana fornisce un contributo importante per ampliare l'ontologia aristotelica: invece

> Lorsqu'on compare la position de Marsile avec celle de Buridan, l'on constate que Marsile s'éloigne moins de l'ontologie aristotélicienne de l'accident, mais qu'il sépare plus radicalement l'ordre de la nature et celui du

> miracle. En effet, tout en reconnaissant la possibilité pour Dieu de faire subsister l'accident séparément de son sujet, Marsile se défend de la justifier sur le plan de la métaphysique. Du point de vue de la philosophie, l'accident, en tant que disposition de la substance, ne peut d'aucune manière subsister par soi. Du point de vue de la foi, en revanche, il faut admettre la possibilité que Dieu fasse subsister l'accident séparément de la substance. *Pour Marsile, ces deux points de vue restent, par principe, séparés l'un de l'autre*[70].

Ora, il tono e il contenuto di questa questione mi sembrano, globalmente, abbastanza rappresentativi di quello che, generalmente, è l'atteggiamento marsiliano qualora il discorso da lui svolto come commentatore di Aristotele lo porti a toccare temi legati alla rivelazione. In effetti, qualche volta succede che egli ricordi, nel contesto di un discorso del tutto legato a un'interpretazione filosofica del testo aristotelico, alcune dottrine cristiane, senza che però tali cenni sembrino poi avere un particolare specifico peso nell'elaborazione dottrinale del nostro autore. Un esempio che può valer la pena ricordare come abbastanza tipico si trova nella dodicesima questione del primo libro del *De generatione*, ove ci si domanda se il composto che aumenta rimanga la stessa cosa, rispetto a ciò che era prima dell'aumento[71]: infatti, dopo aver portato sei ragioni *quod non*, Marsilio ne riporta cinque *quod sic*, tra le quali la seconda e la terza potrebbero suonare come in qualche modo sorprendenti. Infatti, in un contesto per andamento e terminologia del tutto ortodossamente "aristotelico", Marsilio ricorda che, se al problema enunciato nella questione si dovesse rispondere negativamente, Cristo che è morto in croce non sarebbe lo stesso Cristo che è nato dalla Vergine, poiché tra la nascita e la morte egli ha certamente subito un aumento; inoltre, per la stessa ragione, nessuno di noi sarebbe attualmente battezzato, essendo cresciuto dopo aver ricevuto il sacra-

70. Bakker, *Inhérence, univocité et séparabilité*, p. 212 (corsivo mio) e, per la presentazione dei testi di Buridano e di Marsilio, pp. 205-212. Un altro esempio che mi sembra andare nella direzione di una minore attenzione a temi di matrice cristiana si ha dove, sempre nel commento alla *Metafisica*, Marsilio tocca temi legati alla morale cristiana nella questione VI, 5 (*Utrum omne futurum de necessitate eveniat*): in essa, il parallelismo con l'omonima questione buridaniana permette infatti di notare come, ove il maestro olandese riprende da quello parigino, per contrastare l'opinione di coloro che sostengono la necessità di tutto ciò che avviene, obiezioni riguardanti il libero arbitrio, il merito personale, i premi e le pene, pur espondendo opinioni sostanzialmente analoghe a quelle di quest'ultimo, egli lo faccia in modo assai più sintetico e meno particolareggiato: cfr. *Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis*, MS. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, ms. lat. 5297, VI, 5, ff. 74va e 75ra; Iohannes Buridanus, *In Metaphysicen Aristotelis questiones*, Paris, 1518 VI, 5, f. 36va-b.

71. *Questiones in libros De generatione et corruptione*, Venezia, 1505, ff. 78ra-79rb ("Utrum in augmentatione maneat idem totum ante et post").

mento[72]. Ora, se da un certo punto di vista simili esempi potrebbero sembrare piuttosto sorprendenti, per la loro anomalia rispetto al contesto nel quale sono inseriti, rimane però vero che essi non influenzano poi in alcun modo il seguito dell'argomentazione, che procede presentando come di consueto il dettato aristotelico e ciò che da esso consegue.

Casi del genere, per quanto non frequenti, come si accennava non sono nemmeno poi del tutto eccezionali nelle opere marsiliane esaminate: si è già avuto occasione di ricordare cenni all'esistenza nell'uomo di un'anima intellettiva eterna *a parte post*[73], dove però Marsilio sembra introdurre questa dottrina non tanto per riflettere ulteriormente su un problema sollevato dal testo aristotelico, quanto piuttosto poiché sente la necessità di un *notabile* a conclusione del secondo articolo della questione, utile a fugare possibili dubbi, e lo stesso tema torna, appena ampliato, in un passo della *Metafisica* dove, pur essendo avvalorato da un esempio riguardante la duplice natura di Cristo, non porta ad alcuna significativa elaborazione del problema ontologico affrontato in quel punto[74]. Ci sono poi passi nei quali emergono tracce di considerazioni di natura morale: ad esempio, discutendo nella *Metafisica* sulla gerarchia tra i sensi esterni Marsilio, tra l'altro in modo autonomo rispetto al commento buridaniano, afferma che la vista può essere considerata come il senso superiore, ma aggiunge subito che però accidentalmente essa può essere causa di distruzione per l'uomo, in quanto essa è il senso della concupiscenza[75]. In altri

72. *Questiones in libros De generatione et corruptione*, Venezia, 1505, f. 78rb-va: "Secundo quia non fuisset idem Christus passus in cruce qui natus est de virgine Maria. Illud est falsum; consequentia tenet quia auctus fuit in tempore sue augmentationis. Tertio sequitur quod nullus nostrum esset baptizatus, quia aucti sumus post baptisma". Bisogna però notare che il primo dei due esempi si trova anche in Alberto di Sassonia, *Questiones in libros De generatione*, Venezia, 1505, f. 138rb e entrambi tornano nelle questioni sulla *Fisica* dello stesso autore: cfr. E. Grant, *God, Science and Natural Philosophy in the Late Middle Ages*, in L. Nauta, A. Vanderjagt (eds), *Between Demonstration and Imagination. Essays in the History of Science and Philosophy Presented to John D. North*, E.J. Brill, Leiden - Boston - Köln, 1999, pp. 243-267 a p. 265.
73. Si vedano i testi citati alle note 40 e 41.
74. *Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis*, MS. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, ms. lat. 5297, VII, 12 ("Utrum in istis substantiis materialibus tota quidditas rei sit ipsa forma"), f. 101ra-b: "Si quidditas Sortis esset forma Sortis, sequitur Sortem esse creatum iuxta veritatem catholicam. Consequens non conceditur quia, licet anima eius sit creata, tamen ipsum esse creatum non conceditur eo quod est genitus a parentibus. Et tenet consequentia, quia anima Sortis est creata, ut notum est apud catholicum, et si illa est Sor, Sor erit creatus. Secundo apparet hoc idem quod, si poneretur anima esse quidditas rei, tunc sequeretur quod Christus ut homo non fuisset vere mortuus. Consequens negat catholicus et patet consequentia quia, si Christus ut homo fuisset anima et anima eius non fuit mortua, ipse non fuisset mortuus. Immo nec aliquis homo non morietur eo quod numquam moritur anima, nec mori potest".
75. *Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis*, MS. Wien, Österreichische Nationalbibliothek,

casi, poi, le tracce lasciate nei commenti marsiliani qui considerati da dottrine derivate dalla tradizione cristiana sono ancora più labili, confinate in brevi cenni incidentali che paiono avere solo lo scopo di chiarire meglio ad un lettore certamente cristiano qualche punto specifico: ad esempio, nel commento al secondo libro della *Fisica*, dove il maestro olandese si interroga sulla possibilità che la natura produca entità mostruose avendo tali entità come proprio scopo in quanto esse sono appunto mostruose, e risponde negativamente, egli soggiunge che nessun filosofo concederebbe il contrario, per il fatto che la natura, poiché è retta da un agente infallibile, mai causa un'entità difettosa avendola come suo fine in quanto difettosa, esattamente come Dio non vuole mai il male né lo causa con lo scopo di fare il male[76]. Vi sono, poi, ancora alcuni casi nei quali simili riferimenti sono ancora più marginali, come quando il commentatore, per spiegare con un parallelismo il senso in cui il termine *omnes* può essere assunto collettivamente e non distributivamente, fa l'esempio della proposizione: *duodecim sunt apostoli Dei*[77]. Ed esempi di questo genere si potrebbero certamente moltiplicare, tenendo anche conto del fatto che non mancano casi di argomenti *quod sic* o *quod non* tratti dal dominio della teologia[78].

Il discorso non muta neppure se ci si rivolge a quei temi che, per la loro innegabile importanza, oltre che per la loro contrapposizione netta ad alcuni punti chiave della dottrina fisica e naturale di Aristotele, tornano con maggiore frequenza: uno di essi è certamente la credenza nella creazione del mondo che, sebbene ampiamente sviluppata come si è detto nel classico luogo rap-

ms. lat. 5297, I, 5, f. 9va: "Correlarium : titulus questionis de virtute sermonis est bonus simpliciter ; intellige tamen conclusionem quantum est de per se, quia per accidens visus quandoque est causa destructionis totius hominis : est enim sensus concupiscientie nono ethicorum : «amantibus magis delectabile est ipsum videre». Modo propter concupiscientiam frequentissime homines destuuntur" (cfr. Johannes Buridanus, *In Metaphysicen Aristotelis questiones*, Paris, 1518, I, 6, f. 6rb-va).

76. *Abbreviationes super octo libros Physicorum Aristotelis*, Venezia, 1521, II, f. 8rb: "Quia [*scil.* natura] si intenderet sub ratione monstruositatis, tunc intenderet sub ratione defectus, quod nullus philosophus concederet eo quod natura recta ab agente infallibili numquam intendit defectum, sicut Deus numquam vult malum nec intendit malum". Il parallelo tra l'agire della natura e quello di Dio manca nel punto corrispondente del commento buridaniano (*Questiones super octo Physicorum*, Paris, 1509, II, 12, f. 38va).

77. *Abbreviationes super octo libros Physicorum Aristotelis*, Venezia, 1521, III, f. 13rb.

78. Si veda a semplice titolo di esempio *Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis*, MS. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, ms. lat. 5297, V, 7, f. 60ra, dove il settimo argomento esposto, per discutere se una forma, la quale per inerire ad un soggetto presupponga in esso l'esistenza di un'altra forma, vada considerata inerire immediatamente a tale forma oppure al soggetto, porta alla discussione un esempio relativo, ancora una volta, alla transustanziazione.

presentato dall'ottavo libro della *Fisica*, torna anche altrove[79], ma sempre per contrapporsi frontalmente al dettato aristotelico oppure per essere liquidata rapidamente come non pertinente al discorso[80]. Analogo trattamento viene riservato al dogma della trasustanziazione[81], così come talvolta viene menzionato il dogma della trinità[82], mentre, come ha notato Braakhuis, un interesse più marcato sembra presente in Marsilio rispetto al tema della risurrezione dei morti[83]; tuttavia, anche quando tocca questo tema, il nostro autore lo fa sempre ribadendo molto nettamente la consueta distinzione tra l'ambito del *naturalis* e quello del *theologus*, e non certo per suggerire che la dottrina cristiana possa aprire nuove prospettive esegetiche riguardo ai testi aristotelici intesi nel loro autentico significato[84]. Un caso apparentemente differente sembrerebbe, a prima vista, quello che si verifica quando, discutendo se la verità e la falsità consistano nelle operazioni di composizione e di divisione opera-

79. Si vedano i testi citati alle note 24, 29 e 42.

80. Si veda ad esempio il seguente passo, tratto da *Questiones in libros De generatione et corruptione*, Venezia, 1505, I, 4, ff. 67vb-68ra: "Pro hac dubitatione primo est notandum quod potest in substantiis duplex reperiri transmutatio, una vera et alia apparens et non vera [...] Secundo est notandum quod mutatio vera in substantia est triplex, scilicet creatio, transubstantiatio et generatio vel corruptio. De prima exemplum sicut anima intellectiva creatur; de secunda sicut panis in corpus Christi mutatur, et idem dicitur transubstantiari. De istis duabus eo quod sunt mutationes immanifeste et supernaturales nihil ad presens ; solum de generatione etcetera».

81. Si vedano, oltre al passo citato alla nota precedente e nella nota 35, anche ad esempio *Questiones in libros De generatione et corruptione*, Venezia, 1505, II, 14, f. 119ra e *Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis*, MS. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, ms. lat. 5297, IV, 14, f. 47rb.

82. Ad esempio in *Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis*, MS. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, ms. lat. 5297, V, 10, f. 67ra; XII, 4, f. 152ra; XII, 8, f. 161rb.

83. Alle considerazioni già svolte Braakhuis sulla somiglianza di fondo e le divergenze specifiche di Marsilio rispetto a Buridano e ad Alberto di Sassonia riguardo a questo tema (*John Buridan and the 'Parisian School' on the Possibility of Returning as Numerically the Same. A Chapter in the History of the Relationship between Faith and Natural Science*, in S. Caroti-P. Souffrin (eds), *La nouvelle physique du XIVe siècle*, Olschki, Firenze, 1996, pp. 111-139 alle pp. 124-132), si può aggiungere che invece Nicola Oresme, nel suo commento al *De generatione*, è assai più rapido degli altri tre autori e tratta la questione in modo meno problematico (cfr. Nicole Oresme, *Questiones super De generatione et corruptione*, hrsg. S. Caroti, München, 1996, I, 10, p. 84, ll. 158-78).

84. Un discorso analogo, per inciso, mi pare si possa fare anche riguardo alla quattrodicesima questione del primo libro del *De coelo et mundo* edita da E.P. Bos (*Marsilius of Inghen on the Principles of Natural Philosophy*, pp. 108-115): infatti si tratta di un testo nel quale, soprattutto se considerato in unione con la questione successiva (come Bos nota a p. 101), si ribadisce la distinzione tra il livello di discorso del *philosophus naturalis* e quello del credente, in relazione ai diversi principi dai quali essi muovono, ma la dottrina aristotelica non è approfondita nel suo contenuto sulla base del dato di fede, che semmai serve, come si è già detto, a relativizzare il valore di verità del dettato del filosofo greco; essa è invece criticata sulla base di principi tratti da Aristotele stesso (p. 102).

te dalla nostra mente, Marsilio si sofferma abbastanza a lungo a discutere il rapporto tra l'intelletto divino e le cose create, per sottolineare la differenza di tale rapporto rispetto a quello che intercorre tra le medesime cose e l'intelletto umano: qui, sicuramente, Marsilio si dilunga molto più del consueto su temi quali la somma verità costituita da Dio, la verità delle cose come legata alla *relucentia* che esse hanno nell'intelletto divino, il legame tra verità e bontà delle cose[85], temi certamente estranei al dettato aristotelico commentato; tuttavia, va anche notato che si tratta di uno dei casi in cui Marsilio sembra poco autonomo rispetto al punto corrispondente del commento buridaniano, sia nella struttura generale del discorso, sia in alcuni richiami terminologici[86].

Nonostante quanto potrebbe apparire a prima vista, poi, questo quadro non mi pare venire sostanzialmente mutato da un passo nel quale un aspetto dottrinale mutuato dalla tradizione cristiana sembra avere, per Marsilio, un ruolo positivo nel giustificare le conclusioni che egli trae *en philosophe*: si tratta della quattordicesima questione del settimo libro della *Metafisica*, ove Marsilio tratta il problema se in un medesimo individuo vi siano più forme sostanziali tra loro subordinate, in modo corrispondente al rapporto tra i predicati essenziali dell'individuo stesso[87], questione che corrisponde ad una analoga di Buridano la quale può essere un utile terreno di confronto[88]. In entrambi gli autori,

85. *Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis*, MS. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, ms. lat. 5297, VI, 6, f. 77rb-va: "Secundo notandum quod intellectus divinus aliter se habet respectu veritatis rerum quam intellectus humanus, quia intellectus divinus est causa rerum et veritatis earum: nam deus est causa omnium et non nisi per intellectum et voluntatem [...] Secunda conclusio: de intellectu divino est maxima conformitas rei intellecte ad intellectum [...] Correlarium: rationabiliter deus dicitur prima veritas quia in deo est maximam conformitas rei intellecte (?) ad intellectum, modo illa conformitas dicitur veritas, igitur etcetera. Iste deus est causa omnis alterius veritatis, ut dictum est, et ideo dicitur prima. Tertia conclusio: alie res secundum quod habent maiorem relucentiam in deo et maiorem entitatem, magis sunt vera [...] Correlarium: hec tria consequuntur se infallibiliter: entitas, bonitas et veritas. Patet, quia tantum habent entia de bonitate quantum habent relucentiam in mente divina [...] Et ideo patet quomodo posset exponi illa propositio: res quantum se habet ad esse tantum ad verum".

86. Cfr. Johannes Buridanus, *In metaphysicen Aristotelis questiones*, VI, 6, f. 37va-b. Un altro cenno fatto da Marsilio ai caratteri propri della conoscenza divina si trova poi in *Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis*, MS. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, ms. lat. 5297, VII, 21, f. 117ra-b: "Quantum ad tertium est primum dubium, iuxta ordinem articulorum, quomodo gloriosa et benedicta essentia, que nihil sentit, in essentia propria possit habere distinctissimam cognitionem rerum et per consequens singularissimam. Responditur quod ideo est, quia essentia divina est distinctissima in se et ergo non est mirum. Sua enim perfectio infinita est representativam omnium possibilium preteritorum et futurorum tamquam presentium ; eternitati enim omnia subsistunt".

87. *Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis*, MS. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, ms. lat. 5297, VII, 14 ("Utrum in eodem individuo forme substantiales sint subordinate secundum subordinationem predicatorum quidditativorum"), ff. 103va-106ra.

88. Iohannes Buridanus, *In Metaphysicen Aristotelis questiones*, Paris, 1518, VII, 14 ("Utrum

naturalmente, la discussione è ampia, data l'importanza del problema e la vastità che la discussione sulla pluralità delle forme aveva assunto fino ad allora; inoltre, la struttura delle esposizioni è in entrambi gli autori simile, poiché essi espongono dapprima le ragioni di chi sostenga proprio tale pluralità, per poi confutarle lungamente. Tuttavia, mentre l'esposizione buridaniana rimane del tutto confinata al livello della trattazione di una problematica ontologica interna al livello degli esseri mondani, Marsilio questa volta sembra in parte rovesciare la situazione osservata nel caso della trattazione sullo statuto ontologico degli accidenti: se là infatti era Buridano che reinterpretava il dettato aristotelico alla luce della superiore e incontrovertibile verità della fede, qui è Marsilio a fare un'operazione in parte analoga. Infatti, egli esordisce nel suo *respondeo* affermando che dapprima dovrà esporre l'opinione di chi sostiene la pluralità delle forme, ma poi dovrà confutarla poiché essa, *catholice*, non può essere mantenuta, ma forse, soggiunge, ciò vale anche restando sul piano semplicemente fisico[89]. Quando giunge a compiere tale confutazione egli, prima di affrontare il problema in termini metafisici, considera fondamentale premettere che accettare la dottrina della pluralità delle forme andrebbe contro la dottrina della duplice natura di Cristo: infatti, argomenta Marsilio, premettendo che Cristo è realmente morto, come si dice nel simbolo apostolico, si può argomentare nel seguente modo: in Cristo l'anima sensitiva non poté essere distinta da quella razionale; dunque questo deve valere anche per tutti gli altri uomini, poiché Cristo è stato uomo come tutti gli altri. Infatti, se in Cristo le due anime fossero state realmente distinte, alla sua morte o l'anima sensitiva non sarebbe anch'essa morta, a differenza di quanto accade a noi, ma questo va contro l'affermata piena umanità di Cristo; oppure l'anima sensitiva sarebbe morta, e quindi Cristo avrebbe dovuto lasciare un aspetto della natura umana da lui in precedenza assunta, cosa che è impossibile. Dunque, siccome in Cristo l'anima sensitiva non è distinguibile da quella razionale, ed egli fu veramente uomo, analogamente dovrà dirsi di noi[90]. Dunque,

in eodem supposito sint plures forme substantiales, ut in Sorte, correspondentes pluribus predicatis quidditativis subordinatis"), ff. 49ra-50rb.

89. *Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis*, MS. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, ms. lat. 5297, f. 104rb: "In questione ista primitus recitanda est una opinio [...] Secundo improbanda est illa opinio quia ipsa catholice non est bene tenenda, nec etiam forte phisice".

90. *Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis*, MS. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, ms. lat. 5297, VII, 14, f. 104vb: "Secunda conclusio: ista opinio a catholico non est concedenda. Pro illius enim declaratione supponitur quod Christus fuit vere mortuus: istud est articulus fidei in simbolo apostolorum. Secundo supponitur quod Christus quidquid assumpsit numquam dimisit [...] Licet enim moriebatur, et tamen obtinuit corpus et animam, deitatem et alia. Hiis premissis arguitur sic: anima sensitiva in Christo non fuit distincta a forma rationali ipsius, igitur nec in aliis hominibus. Consequentia tenet, quia Christus fuit homo sicut alii homines; et antecedens patet quia si anima sensitiva fuit distincta ab anima rationali,

per il credente la negazione della dottrina metafisica della pluralità delle forme passa anche attraverso una riflessione sull'indubitabile verità di ciò che si afferma tra i fondamenti della fede e sull'accettazione della piena umanità di Cristo. Naturalmente però, a differenza di quanto sopra osservato rispetto alle riflessioni buridaniane sullo *status* ontologico dell'accidente, che l'avevano condotto a rimodulare le definizioni di sostanza e di accidente, qui Marsilio non arriva a modificare effettivamente una dottrina di Aristotele (semmai a chiarirla), sebbene sia in qualche modo significativo che in questo caso egli consideri necessario che un credente, *prima* di rispondere *metaphisicaliter*, e per farlo correttamente, debba prender le mosse da ciò che consegue da un incontrovertibile dato rivelato.

Tuttavia, in linea generale, seppur con alcune eccezioni, mi sembra che, nei commenti qui considerati, Marsilio non mostri la tendenza a voler "cristianizzare" Aristotele: certamente egli non nasconde di essere un cristiano e, con una frequenza forse maggiore rispetto ad altri autori della cosiddetta "scuola di Parigi", cita dottrine o credenze cristiane nell'ambito dei suoi commenti di argomento naturale, mostrando di essere familiare con esse e talvolta con qualche dibattito ad esse legato; tuttavia, il suo atteggiamento prevalente sembra essere, generalmente, quello di distinguere nettamente i due piani di discorso piuttosto che non quello di farli interagire alla ricerca di fecondi esiti teorici[91].

In questo senso, l'analisi svolta due decenni or sono da Z. Kaluza riguardo alle critiche non proprio generose mosse a Buridano e alla sua "scuola" da parte di Giovanni di Maisonneuve suona come calzante anche se riferita a Marsilio. Infatti, non molti anni dopo la morte del maestro olandese, com'è noto, Giovanni stabiliva, nella prefazione al suo *De ente et essentia*, che qualsiasi cristiano che desiderasse applicarsi alla filosofia, rivolgendosi a quella degli autori pagani, dovesse seguire una regola molto semplice: in qualsiasi caso non vi fosse perfetta concordanza tra le parole dei santi e quelle dei filosofi, erano queste ultime che andavano moderate in modo da risultare conformi alle prime, chiamando dunque in causa la fede religiosa come criterio e autorità assoluta, anche in ambito filosofico. Ora, per quanto riguarda quel particolare

> vel fuit sic vere mortua vel non: si non, et cum moritur in nobis, sequeretur quod Christus non fuit ita vere mortuus sicut nos, quod est contra primam suppositionem. Si autem fuit vere mortua [...] sic verbum divinum aliquid dimisisset quod assumpsit, quia illam animam sensitivam, quod est constra secundam suppositionem".

91. Questo sembrerebbe confermare, anche relativamente a Marsilio, le conclusioni del contributo di Grant, *God, Science and Natural Philosophy*, che si possono riassumere come segue: "A remarkable feature of medieval natural philosophy is that most theologians, who did not hesitate to import natural philosophy into their theological works to resolve Scriptural dilemmas and problems of the faith, refrained from needlessly introducing God and the supernatural when they themselves wrote treatises on natural philosophy, that is, when they wrote questions and commentaries on the natural books of Aristotle" (pp. 247-248).

seguace della *via Buridani* che era Marsilio, può darsi che effettivamente le critiche di Giovanni, in senso generale, cogliessero nel segno e che egli, da questo punto di vista, non avesse tutti i torti a contrapporlo all'"Aristotele cristiano" che aveva in mente. Mi sembra infatti che, alla luce delle considerazioni svolte, Marsilio non avrebbe accettato senza riserve il criterio indicato nel *De esse et essentia*, mentre avrebbe potuto forse trovarsi più d'accordo con la maggiormente sfumata (e probabilmente equilibrata) posizione espressa da Guglielmo d'Euvrie nella sua lettera, inviata in quegli stessi anni, a quell'altro instancabile riformatore degli studi parigini che fu, com'è universalmente noto, Giovanni Gerson; ovvero, nelle parole dello studioso di origine polacca, «les païens [...] *doivent être commentés fidèlement*, à condition toutefois que le commentateur reste chrétien»[92].

92. Z. Kaluza, *Les quérelles doctrinales à Paris. Nominalistes et réalistes aux confins du XIV^e^ et du XV^th^ siècles,* Lubrina, Bergamo, 1988, pp. 87-106 (105 in particolare) e 122-123 ; il corsivo è mio. Un ringraziamento particolare va a Luca Bianchi e Pietro B. Rossi per i loro utili suggerimenti durante la redazione di questo lavoro.

"Sempre alla pietà et buoni costumi ha exortato le genti": Aristotle in the milieu of Cardinal Contarini († 1542)*

Pietro B. Rossi

The quotation cited above concerning Aristotle and his teaching, and not only in the moral sphere, is cited many times in the unpublished essays of Ludovico Beccadelli (Bologna 1501 - Prato 1572), and it bears witness to one of the final stages of the Italian humanists' attitude towards the Stagirite and his philosophy[1]. Beccadelli was certainly not a leading figure in the sixteenth century, but his life and his writings may be considered as giving a unique access to the ecclesiastical, religious, cultural and literary climate of the first half of the sixteenth century, as Carlo Dionisotti remarked fifty years ago:

> Un incontro con Ludovico Beccadelli è inevitabile per ogni studioso del Cinquecento, in ispecie dei decenni decisivi, per la storia della Chiesa e della cultura italiana, fra il 1530 e il 1560. Ed è un incontro così cordiale e di tanto conforto, con un uomo di statura mediocre, certo, a confronto di Bembo, Contarini, Polo, Cervini, ma così diritto, così onesto nell'accezione antica e perpetua della parola, così degno dell'affetto e della stima di quei grandi, che non si intende come ancora nessuno dei moderni si sia invogliato a una compiuta ricerca e ricostruzione della sua vita[2].

Dionisotti only indicated some of the most important figures with whom Beccadelli had dealings. However, in doing so he paid tribute to one of the many

*. Many friends helped me bring this research to a conclusion: Paolo Accattino, Luca Bianchi, Giuseppe Frasso, Massimo Marassi, Stefano Perfetti, and Michael W. Dunne who patiently translated my Italian into English: I express my gratitude to all of them *in amicitia*.

1. Cf. Ludovico Beccadelli, *Al Magnifico messer Francesco Bolognetti Gentilhuomo Bolognese*, ms. Parma, Biblioteca Palatina, Pal. 975/4, f. 16r.
2. C. Dionisotti, *Monumenti Beccadelli*, in Id., *Scritti di storia della letteratura italiana*, I, 1935 – 1962, T. Basile, V. Fera, S. Villari (eds), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2008, pp. 183-199: 183.

Christian Readings of Aristotle form the Middle Ages to the Renaissance, ed. by Luca Bianchi, Studia Artistarum 29 (Turnhout, 2011), pp. 317-395
© BREPOLS PUBLISHERS
DOI 10.1484/M.SA-EB.1.100680

"Churchmen–litterati and humanists" who were conscientious and reliable witnesses, and who were close to some of the protagonists of the stormy events which transformed Europe during the sixteenth century. Thus, if we are interested in the history of Reformation, in the writers of the classic period of Italian literature, and also, to some extent, in the impact of the main philosophical debates outside of the universities, we encounter Ludovico Beccadelli sooner or later. In Beccadelli we meet an educated reader, whose career was intertwined with the exponents of the culture of his time, the culture of the 'courts', with people who were, in their turn, secretaries and councellors as well as having an enthusiasm, not only for classic culture, but also for the by then well-established vernacular culture, and who were directly or indirectly in contact with the protagonists of the philosophical debates of their time.

I myself came across Beccadelli more than two decades ago, while examining some philosophical manuscripts (for a different reason than the present topic), and had the opportunity to examine closely most of his archive which is kept in the Fondo Palatino of the manuscripts of the Biblioteca Palatina in Parma[3]. I had the impression of being before an 'ordinary man', and yet one whose writings on philosophical matters indicated the possibility of grasping – or so it seemed to me – the beliefs, interests and inclinations of a man of letters in the sixteenth century.

I think, therefore, that a new approach to interpreting the direction of Cardinal Gasparo Contarini's Aristotelian thought may be provided through the writings of his secretary, Ludovico Beccadelli, who was with him during his prestigious ecclesiastical endeavours until the death of the former, and by whom Beccadelli was surely influenced also in the field of philosophy. What we will attempt to outline will not do justice to Cardinal Contarini as a philosopher since, as far as I know, no work so far has completely covered all the philosophical and theological themes he treated, and his *Opera omnia* was published decades after his death. However the decision to examine the philosophical thought of Beccadelli turned out, in my opinion, to be a good one.

We have come a long way since Dionisotti's complaint about the lack of study on this figure. Beccadelli is now appreciated for his contribution to the history of Italian literature and, and for the role he played, while he was with Cadinal Contarini (the spokesman of the Reformation party within the Roman Church when, in the name of the Pope and the Emperor the Cardinal tried to recover the Church in Germany and did so up to the Diet of Ratisbona) and later on, after the death of his Cardinal, up to the Council of Trent[4].

3. P. Rossi (ed.), *Parma, Biblioteca Palatina, Fondo Palatino*, in *Catalogo di manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane*, 2, Olschki, Firenze, 1981, pp. 123-165.
4. As is well known, the literature relative to this period of European history is vast. Apart

Beccadelli[5] spent his life between Bologna (where he was born and where he began his legal studies), Tuscany and Padua, and then as secretary to Cardinal Contarini until the latter's death in 1542. He then became the secretary of Cardinal Cervini and Cardinal Reginald Pole during the Council of Trent (1545) convened by Pope Paul III, who moved him making him his nephew's tutor until the reopening of the Council in 1561. Beccadelli continued his curial experience with Julius III, and then he was nuncio in Venice from 1550 to 1554. On this occasion he took on Antonio Giganti from Fossombrone as his secretary, who stayed with him until Beccadelli's death. He was with Cardinal Morone at the Diet of Augsburg (1554) where he learned about Julius III's death and the election of Cardinal Cervini as Pope Marcellus II, who reigned for only a few months and was succeeded in turn by Cardinal Gian Pietro Carafa. I will not dwell here upon the decisive events which sealed the destiny of Europe for the following centuries. The change in direction that Pope Paul IV gave to the Council of Trent had as a consequence the weakening of the influence of the Reformation party inside the Roman Church, which was also made up of several Churchmen close to Contarini. Beccadelli was then assigned to the bishop's see in Ragusa, (now Dubrovnik) which he lived as a sort of exile and to which he wanted to see an end, as he wrote in a note which we can read at the end of the volume dedicated to the *Romani Pontifices et Cardinales* (Venetiis,

from directing the reader's attention to the great works on the history of the Catholic Church and on the Reformers, as regards the figures discussed here and the ecclesiastical, literary and philosophical contexts of their activity, I shall limit myself to pointing out the very useful contributions made in the volume *Ludovico Castelvetro. Letterati e grammatici nella crisi religiosa del Cinquecento*, Atti della XIII giornata Luigi Firpo, Torino, 21-22 settembre 2006, M. Firpo, G. Mongini (eds), Olschki, Firenze, 2008 and the overview given in Cesare Vasoli, *La crisi del tardo umanesimo e le aspettative della Riforma in Italia tra la fine del Quattrocento ed il primo Cinquecento*, in *Storia della teologia*, III, *Età della Rinascita*, ed. G. d'Onofrio, Edizioni Piemme, Casale Monferrato, 1995, pp. 397-464 (bibliography pp. 465-485); again one should mention the following works by Vasoli, *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Guida, Napoli, 1974, and Id., *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Guida, Napoli, 1988. On Contarini and Beccadelli, see G. Fragnito, *Memoria individuale e costruzione biografica. Beccadelli, Della Casa, Vettori alle origini di un mito*, Argalia Editore, Urbino, 1978; Ead., *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della Cristianità*, Olschki, Firenze, 1988, as well as the essay by Frasso mentioned in footnote 7; F. Cavazzana Romanelli (ed.), *Gaspare Contarini e il suo tempo.* Atti del convegno, Edizioni studio cattolico veneziano, Venezia, 1-3 marzo 1985, Venice, 1988. The following should also be kept in mind since they were written after the opening of the Archives of the Holy Office: G. Fragnito (ed.), Transl. by A. Belton, *Church, Censorship and Culture in Early Italy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001; C. Stanco (ed.), *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinquecento e Seicento*, VI giornata Luigi Firpo, Atti del Convegno, 5 marzo 1999, Olschki, Firenze, 2001.

5. *Dizionario biografico degli italiani*, 7, see the entry on Beccadelli by G. Alberigo, pp. 407-413.

1557) by Onofrio Panvinio:

> Paulus IIII pontifex maximus obiit Rome in Vaticano 1559, die XVIII augusti. Cardinales ingressi sunt conclave die VI semptembris et demum, post longam discussionem de futuro pontifice, unanimiter die 25 decembris nocte sospensi per adorationem summum crearunt pontificem Reverendissimum Angelum de Medicis Mediolanensem, cardinalem Sancti Stephani in Coelio Monte. Qui dictus est Pius IIII: quod faustum, felix sit[6].

We have already mentioned many of the protagonists and associated protagonists of Beccadelli's life and learning, and if we add Bembo, Della Casa, Trifon Gabriele, Benedetto Lampridio, Giovanni Campense, Carlo Gualteruzzi, Cosimo Gheri and Alvise Priuli, we have a list of the highest representatives of the humanistic culture of that time, who worked in order to reform the Church, seeking to mediate between Rome and North of the Alps.

However, what we intend to deal with here is Aristotle, that is, Aristotle (or his philosophy) as read and interpreted by Contarini, by Beccadelli and by some of the other figures we have mentioned, who follow the post-Hellenistic tradition, that of the Greek commentators who were more or less completely translated again in the sixteenth century, or published in Greek in those years. The Aristotle that emerges has a more prominent role compared with that of Plato, and he is not the secular Aristotle who radically differs from Christianity in some fundamental doctrinal problems, rather he is the moral philosopher par excellence, whose ethical doctrine can be appealed to, to show the deeply human and rational foundation of the ideals of Christian life. If not actually 'christianized', Aristotle should be at least 'absolved' from the accusations made against him since he first became known to the Latin world. In fact, for Beccadelli and many other intellectuals, if we read Aristotle's works carefully we will realize that there is nothing to be 'absolved'.

Gasparo Contarini: his philosophical ideal and his approach towards Aristotle's philosophy

The approach of the ancients and medievals to reading classical, sacred or profane texts may be simply a 'vexata quaestio' if we consider it from a purely formal or critical point of view, whereas if we consider it from the perspective of the history of attitudes, it signifies the attempt to grasp the deep and

6. Cf. G. Frasso, *Studi su i 'Rerum Vulgarium Fragmenta' e i 'Triumphi'*, I, *Francesco Petrarca e Ludovico Beccadelli*, Antenore, Padova, 1983, p. 126.

genuine lived experiences that have permeated western culture for so many centuries. Exegesis or hermeneutics is the attempt to go beyond the mere written letters and to grasp the very meaning of the text. There is no need here to dwell either upon these aspects of western culture or upon the 'accessus' to the texts, derived, modified and codified by the tradition which begins with the Latin grammarians and continues up to the foundation of the schools and universities, when education proceeded through 'lectio', 'divisio' and 'sententia'[7]. A further hermeneutic problem was raised by the linguistic mediation of the translation, from Arabic and Greek, of a large amount of theological, philosophical, scientific and technical literature, which brought about a more and more critical approach to texts. These problems have recently been the object of research[8]. If we wanted to simplify the problems we could see them as a movement from 'translatio' to 'interpretatio', but in doing so we would focus our attention on the work of the persons who have made such linguistic mediation possible, on their procedure and on their method of translating the texts. This would imply, however, an 'interpretatio', a version responding to hermeneutic needs, whereas for centuries a 'translator' confined himself - so to speak- to a mere transposition of words, leaving to others the task of interpretation[9]. Up to the end of the thirteenth century the dichotomy between translator and 'commentator/expositor' of texts did not allow for a very critical reading of philosophical and theological Greek and Arabic texts, even though the user was obviously conscious of the problems arising from linguistic mediation and differing lexicons. Among the numerous examples of a critical attention to texts by a medieval reader, a passage from the *Contra errores Grecorum* by Thomas Aquinas is very significant, where, besides the need for the translator to be an expert in the lexicon of both languages and in the subject dealt with in the text, we find, as it were, the expression of an 'historicized' reading of the texts of the Fathers[10].

7. One only has to mention H. De Lubac, *Exegèse médiévale*, Aubier, Paris, 1959, and the illuminating book by I. Illich, *In the Vineyard of the Text. A Commentary to Hugh's Didascalicon*, The University of Chicago Press, Chicago, 1993.
8. Cf. M. Chazan, G. Dahan (ed.), *La méthode critique au Moyen Âge*, Brepols, Turnhout, 2006.
9. See the entries: 'commentari, commentarius (-ium), commentum, commentator', (pp. 235-239); 'declarare, declaratio; exponere, expositio; explanare, explanatio; interpretari, interpretatio', (245-246); 'interpretari (-tare), interpretation, transferre, translatio, vulgarizare (-zatio), theutonizare (-zatio)', (pp. 287-289), in M. Teeuwen, *The Vocabulary of Intellectual Life in the Middle Ages*, Brepols, Turnhout, 2003.
10. Thomas de Aquino, *Contra errores Graecorum*, in *Opera omnia*, t. XL, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Romae, Ad Sanctae Sabinae, 1969, p. A71 (the italics are mine): «Quod autem *aliqua in dictis antiquorum sanctorum inveniuntur quae modernis dubia esse videntur, ex duobus aestimo provenire: primo* quidem quia errores circa fidem exorti occa-

The problem of linguistic mediation radically changes when the knowledge of Greek becomes more common and the use of Latin is no longer just a means of communicaion in the West but becomes a literary and cultured language alongside the widespread use of vernacular languages and dialects. As far as philosophical texts are concerned, we know of the non-academic debates between Bruni and Alonso de Cartagena, and between George of Trebizond and Gaza, and the complex discussions on the relationship between text and interpretation have been recently reconsidered[11].

sionem dederunt sanctis Ecclesiae doctoribus ut ea quae sunt fidei maiori circumspectione traderent ad eliminandos errores exortos, sicut patet quod sancti doctores qui fuerunt ante errorem Arrii non ita expresse locuti sunt de unitate divinae essentiae sicut doctores sequentes; et simile de aliis contingit erroribus. [...] Et *ideo non est mirum* si *moderni fidei doctores*, post varios errores exortos, *cautius* et *quasi eliminatius loquuntur circa doctrinam fidei ad omnem haeresim evitandam*. Unde si qua in dictis antiquorum doctorum inveniuntur quae cum tanta cautela non dicantur quanta a modernis servatur, non sunt contemnenda aut abicienda; sed nec etiam ea extendere oportet sed *exponere reverenter*. *Secundo quia multa quae bene sonant in lingua graeca, in latina fortassis bene non sonant, propter quod eandem fidei veritatem aliis verbis Latini confitentur et Graeci.* Dicitur enim apud Graecos recte et catholice quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres hypostaseos; apud Latinos autem non recte sonat si quis dicat quod sunt tres substantiae, licet hypostasis idem sit apud Graecos quod substantia apud Latinos secundum proprietatem vocabuli [...] propter quod sicut Graeci dicunt tres hypostaseos nos dicimus tres personas, ut etiam Augustinus docet in VII De Trinitate. Nec est dubium quin etiam simile sit in aliis multis. *Unde ad officium boni translatoris pertinet ut ea quae sunt catholicae fidei transferens servet sententiam, mutet autem modum loquendi secundum proprietatem linguae in quam transfert*. Apparet enim quod si ea quae litteraliter in latino dicuntur vulgariter exponantur, indecens erit expositio si semper *verbum ex verbo* sumatur; multo igitur magis quando ea quae in una lingua dicuntur transferuntur in aliam ita quod verbum sumatur ex verbo, non est mirum si aliqua dubietas relinquatur».

11. L. Bianchi, *'Interpretare Aristotele con Aristotele': percorsi dell'ermeneutica filosofica nel Rinascimento*, in Id., *Studi sull'Aristotelismo del Rinascimento*, Il Poligrafo, Padova, 2003, pp. 185-208 (full bibliography in the footnotes); J. Hankins, *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*, I, *Humanism* (see particularly, *Leonardo Bruni: Texts and Receptions*, pp. 9-242), II, *Platonism*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2003 e 2004; *Tradurre dal greco in età umanistica. Metodi e strumenti*. Atti del Seminario di studio, Firenze, Certosa del Galluzzo, 9 settembre 2005, ed. M. Cortesi, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2007; B.P. Copenhaver, *Translation, terminology and style in philosophical discourse*, in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Ch.B. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler, J. Kraye (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 77-110. Also very interesting are the essays collected by J. Hamesse in the volume *Les traducteurs au travail. Leurs manuscrits et leurs méthodes. Actes du Colloque international organisé par le "Ettore Maiorana Centre for Scientific Culture" (Erice, 30 septembre–6 octobre 1999)*, Brepols, Turhnout, 2001, and the papers presented at the International conference *Science Translated. Latin and Vernacular Translations of Scientific Treatises in Medieval Europe*, held at Leuven May 27-29, 2004, and published in the volume *Science Translated. Latin and Vernacular Translations of Scientific Treatises in Medieval Europe*, ed. by M. Goyens, P. De Leemans, A. Smets, Leuven University Press, Leuven, 2008 (see in particular: J. Lambert, *Medieval Translations and Transla-*

As regards Aristotle and his treatises, I would add one more consideration to emphasize not just the problem of linguistic mediation, but also the radical transformation of the attitude of the humanists – of men of letters in general – with regard to Aristotle from the fourteenth to the sixteenth centuries, i.e. from Petrarch to Salutati and Bruni, – just to set a beginning to the reading of Aristotle by the humanists – and up to the mid point of the sixteenth century. These different approaches gave way to different 'Aristotelianisms' – if I may say so – which are mediated by the role played by the Byzantines and the teaching of Aristotle in Greek. Thus a long distance has been covered from the time of Petrarch's attitude. Petrarch ignores most of Aristotle's writings, and when he shows some knowledge of the Aristotelian philosophy – especially the Ethics – he rejects some topics of his philosophy, but especially the technical and arid expository style of the Stagirite:

> Ego vero magnum quendam virum ac multiscium Aristotilem, sed fuisse hominem, et idcirco aliqua, imo et multa nescire potuisse arbitror, plus dicam, si per istos liceat non tam veri amicos quam sectarum: credo hercle, nec dubito, illum non in rebus tantum parvis, quarum parvus et minime periculosus est error, sed in maximis et spectantibus ad salutis summam aberrasse tota, ut aiunt, via. Et licet multa *Ethicorum* in principio et in fine de felicitate tractaverit, audebo dicere – clament ut libuerit censores mei – veram illum felicitatem sic penitus ignorasse, ut in eius cognitione, non dico subtilior, sed felicior fuerit vel quelibet anus pia, vel piscator pastorve fidelis, vel agricola. Quo magis miror quosdam nostrorum tractatum illum aristotelicum sic miratos quasi nefas censuerint, idque scriptis quoque testati sint, de felicitate aliquid post illum loqui, cum michi tamen - audacter forsan hoc dixerim, sed, ni fallor, vere - ut solem noctua, sic ille felicitatem, hoc est lucem eius ac radios, sed non ipsam vidisse videatur; [...][12].
>
> Audiant aristotelici, inquam, omnes, et quoniam Grecia nostris sermonibus surda est, audiant quos Italia omnis, et Gallia et contentiosa Parisius ac strepidolus Straminum vicus habet. Omnes morales, nisi fallor, Aristotilis libros legi, quosdam etiam audivi, et antequam hec tanta detegeretur ignorantia, intelligere visus eram, doctiorque his forsitan nonnunquam, sed non - qua decuit - melior factus ad me redii, et sepe

tion Studies: some preliminary considerations, pp. 1-10). About the 'theory' of the translation elaborated by Leonardo Bruni see *Sulla perfetta traduzione*, a cura di P. Viti, Roma, 2004, and other bibliography cited in the very well informed essay by M. Marassi, *Leonardo Bruni e la teoria della traduzione*, in *Studi Umanistici Piceni*, XXIX (2009), pp. 123-141; see also Id., *Eloquenza e sapienza in Leonardo Bruni. Analisi introduttiva alla conoscenza morale*, in *Studi Umanistici Piceni*, XXVIII (2008), pp. 117-129.

12. F. Petrarca, *De suis ipsius et multorum ignorantia*, IV, 63.

> mecum et quandoque cum aliis questus sum illud rebus non impleri, quod in primo *Ethicorum* philosophus idem ipse prefatus est, eam scilicet philosophie partem disci, non ut sciamus, sed ut boni fiamus. Video nempe virtutem ab illo egregie diffiniri et distingui tractarique acriter, et que cuique sunt propria, seu vitio, seu virtuti. Que cum didici, scio plusculum quam sciebam; idem tamen est animus qui fuerat, voluntasque eadem, idem ego. Aliud est enim scire atque aliud amare, aliud intelligere atque aliud velle. Docet ille, non infitior, quid est virtus; at stimulos ac verborum faces, quibus ad amorem virtutis vitiique odium mens urgetur atque incenditur, lectio illa vel non habet, vel paucissimos habet[13].

As I said, a long distance has been covered. In fact, according to Petrarch the true wise philosophers are Plato, Cicero and Augustine, while Aristotle is a philosopher but not a 'sapiens' and he was mistaken in many things. Instead, starting from Bruni – one of Manuele Crisolora's pupils – who translates works of Aristotle and Plato, we see the beginning, particularly in some Italian environments, of a thinking which moves from Plato to Aristotle, in a context of syncretism including the 'pisca theologia', hermetic doctrines and other kinds of esoteric knowledge[14].

13. *Ibid*., V, 143-144. In his writings, Petrarch returns to the theme a number of times; I would point out two passages in particular: F. Petrarca, *De otio religioso*, II, in *Opere latine*, I, A. Brufano (ed.), con la collab. di B. Arcari e C. Kraus Reggiani, Utet, Torino, 1975, p. 782: «Crediderunt illi quidem humano studio virtutem queri, virtute felicitatem aut rebus aliis cum virtute coniunctis; ita nullas Dei partes in rebus hominum reliquerunt, quamvis Aristotiles ipse, cum dixisset: *Quid igitur prohibet dicere felicem secundum virtutem perfectam operantem et exterioribus bonis sufficienter ditatum*?, et alia quibus felicitatem velut edificium quoddam lignis et lapidibus et calce construere nititur, mox ait: *Si autem ita beatos dicemus viventium quibus existunt et existent que dicta sunt*; postremoque unum addidit, quo michi visus est utcunque philosophicam hanc insolentiam temperasse; *beatos autem* inquit *ut homines*, quasi diceret: ita beatos voco, ut tamen homines meminerim; quod ipsum quid, queso, aliud importat nisi se beatos dicere quos miseros sciat? Sic tota philosophia que tantos studiorum exprimit sudores in iocum redit. Acuite ingenia, cumulate sophismata, quacunque libuerit rem versate: nulla est felicitas vite mortalis, nisi vel in errore vel in spe»; Id., *Invectiva contra eum qui maledixit Italie*, *Opere latine*, II, pp. 1232-1234: «Scio Aristotelis *Ethicam* librosque alios viri illius ab alto ingenio profectos. Quantum tamen ad id spectat, ad quod philosophie pars moralis inventa est, hoc est ut fiamus boni, sicut idem ipse diffinit, nego ullos seculares libros nostrorum libris ne dicam preferendos esse, sed equandos; atque illud esse verissimum, quod Tullius ipse confirmat multis in locis, sed in uno maxime: *Meum* inquit *semper iudicium fuit omnia nostros aut invenisse per se sapientius quam Grecos, aut accepta ab illis fecisse meliora, que quidem digna statuissent in quibus elaborarent*. [...] plus Aristotilem docere, plus Tullius animos movere; plus in illius moralibus libris acuminis, plus in huius efficacie inesse. Ille docet attentius quid est virtus; urget iste potentius ut colatur virtus».

14. As is not possible to give a full bibliography, the following should suffice: J. Kraye, *Philologists and philosophers*, in *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, ed. by J. Kraye, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 142-160; Ch.H. Lohr, *Renais-*

With respect to this framework it should be pointed out that Contarini and people of his milieu certainly had some knowledge of Greek, even though it is difficult to evaluate its extent. In fact in the works which have come to us it is not possible to know whether he was able to make direct use of Patristic, doctrinal and philosophical Greek sources, because he does not quote in Greek and he sporadically uses Greek terms, whereas Beccadelli in his pamphlets comments and interprets Aristotle and his commentators using a Greek text only. Thus those for whom his Latin pamphlets are written are able to follow him in his exegesis.

Although very similar, the philosophical world of Contarini manifests a much greater philosophical insight than what we find in the writings of Beccadelli and in the other figures quoted, even if from the reading of his major philosophical treatise, the *Primae philosophiae compendij libri VII*, a real system does not emerge. In fact, if on the one hand, he tries to give us a developed structure of the 'prima philosophia' along the lines of the Aristotelian metaphysics, on the other hand he 'integrates' – and this is not something new in Western thought– Aristotle's metaphysics with elements drawn from Arabic Neoplatonism – Avicenna in particular – and from Greek metaphysics, even pressing Thomas Aquinas into service whose *De ente et essentia* we can catch a glimpse of here and there in the treatise. From a critical point of view what can be clearly seen is an ease of access to a collection of teachings from different thinkers, who would be unlikely to coexist in a one system if taken according to a correct understanding of them. Nevertheless it is deserving of the attention it never had, even though as a philosophical synthesis it is not sufficiently developed in some of its parts. Contarini attaches great importance to this treatise. Its definitive version was written in 1527 but it was printed for the first time in Paris in 1556. It is dedicated to the Camaldolese Paolo Giustiniani (i.e. Tommaso Giustiniani) with whom, before he entered the Camaldoli, and together with Vincenzo Querini and a group of other friends he had shared the project of the inner reformation of a Christian believer[15]. Giustiniani had requested a copy of it and Contarini would have sent him one but the sudden death of their

sance Latin translations of the Greek commentaries on Aristotle, in *Humanism and Early Modern Philosophy*, ed. by J. Kraye, M.W.F. Stone, Routledge, London - New York, 2000, pp. 24-40; S. Gentile, *Il ritorno delle culture classiche*, e Id., *Il ritorno di Platone, dei platonici e del "corpus" ermetico. Filosofia, teologia e astrologia nell'opera di Marsilio Ficino*, in C. Vasoli, *Le filosofie del Rinascimento*, ed. P.C. Pissavino, Bruno Mondadori, Milano, 2002, respectively pp. 70-92 and 193-228; J. Hankins, A. Palmer, *The Recovery of Ancient Philosophy in the Renaissance: A Brief Guide*, Olschki, Firenze, 2008; nor can one do without the essential *Repertorio delle traduzioni umanistiche a stampa. Secoli XV-XVI*, I: *Aelianus–Libanius*, II: *Lucianus–Xenophon*, ed. M. Cortesi, S. Fiaschi, Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2008.

15. Cf. Fragnito, *Gasparo Contarini*, pp. 89 f.

mutual friend Agostino da Pesaro, and then a virulent attack of fever prevented him from definitively revising his text and sending it to his friend and master of spirituality[16]. Apart from complaining about the inadequacy of his prose, in his dedicatory epistle he states that he had to deal with some problems of vocabulary because according to him, no Latin thinker had so far attempted to explain the 'prima philosophia' in a systematic treatise[17]. Again in the dedicatory epistle besides the importance which Contarini assigned to his work we can grasp the predominant role he attributed to the 'diuina scientia seu prima philosophia seu sapientia', the newness of his work, daring to say that even Aristotle ('totius philosophiae parens') when dealing with 'prima philosophia' had not been able to do it[18]. The treatise was printed after his author's death,

16. Gasparis Contareni *Opera*, Parisiis, Apud Sebastianum Nivellium, sub Ciconiis in via Iacobaea, 1571, pp. 93-94: «Gaspar Contarenus Reverendo Fratri Paulo Iustiniano Eremitae Camaldulensi S. Reverende pater, cum superioribus mensibus Gaspar Perusinus monachus ac theologus praeclarus tuas mihi litteras attulit, simulque cum epistola, quam scripseras ad Marcum Antonijm Flaminium iuuenem elegantissimum ac nostri studiosum, sui vero obseruantissimum, quibus a me petebas, vt compendium illud Primae Philosophiae, quod composueram dum in Hispania pro Republica legatione fungerer apud Carolum Caesarem, tibi transcribendum curarem, adeo eram animo consternatus ex acerbissimo obitu Augustini Pisauri, ut mihi vix satis ipse constarem. [...] cum subito in febrem incidi, qua multos dies laboraui [...] Cum primum vero melius me habere coepi, publicisque occupationibus vacuus in ocio esse, statim in mente venit occasionem mihi praestitam esse eius rei agendae, quam pridem pollicitus tibi eram me facturum...».
17. *Ibid*., pp. 94-95: «Erat etiam alia difficultas. Nam autorem latinum nullum habemus, qui de hisce scripserit, a quo vocabula seligere potuerim modosque dicendi mutuare, qui huic disciplinae priprij sint. In aliena vero lingua non satis tutum mihi videbatur, si per me vocabula fingerem magis apta, quibus uterer; quin potius temerarij hominis esse arbitrabar id sperare, nedum tentare. Ea ratio prę terea me plurimum mouit, quod cum de rebus perquam arduis eminentissimisque tractaturus essem, quae attentissimi etiam lectoris mentem, nedum illecebris eloquentiae aut verborum inuolucris circuitionibusque occupati facile effugere solent valde verebar, ne si paulo ornatior esse vellem, fierem magis obscurus, atque ea quę suapte natura dificilima obscurissimaque sunt facerem oratione eloqutionisque genere abstrusiora et quae in lucem promi vix essent. Grauissimus etiam auctor Aristoteles idem mihi persuadebat, qui inquit in eo opusculo quod praeclarissimum nobis reliquit de arte poetica, non oportere, si quando poeta sententia quapiam grauiori uti voluerit, ea in parte adhibere orationi splendorem».
18. *Ibid*., p. 95: «Nam, ut probe nosti, quamuis omnes philosophiae partes ac loci animum hominis mirifice perficiant, caeterisque quibuscumque artibus ac fortunarum copiis longe excellant, multis tamen partibus diuina scientia, seu primam philosophiam seu sapientiam appellare malueris, philosophiae partibus alijs praeferenda est, ac in eius praecipue functione hominis foelicitas costituenda, qua imbutus diuinam quodammodo vitam aemulari potest atque attingere. Quapropter in nulla philosophiae parte explicanda maius studium impendi oportere reor quam in hac longe omnium praestantissima. At, ut veritatis maiorem rationem habeam quam pudoris, nullus philosophiae locus ieiunius ab Aristotele tractatus est; nullibi plura desiderantur quam in prima philosophia. Nec tamen propterea reprehendendum arbitror totius philosophiae parentem, verum iustis de causis opinor parciorem eum fuisse in hac parte explicanda».

but there are also manuscript copies[19], and it was surely known not only in the author's circle but elsewhere. In fact, the role that Sperone Speroni assigned to Contarini in the *Dialogo della vita attiva e contemplativa*, must be related to this work, written in 1542, but imagined to have taken place in the house of the Venetian ambassador in Bologna, who was Contarini, on the occasion of the coronation of Charles V in November 1529[20], and in which take also part Cardinal Ercole d'Este, Luigi Pruili, Bernardo Novagero, Gianfranco Valerio, Antonio Brocardo and a host from Padua identifiable with the author himself. Beginning from the opening topic about the immortality of the soul, the discussion develops around the theme: «a qual di due vite tra la civile, la quale tratta le nostre umane azioni, e la filosofia contemplante la cagion delle cose, debba l'uomo appigliarsi»[21]. Contarini defends the supremacy of the 'contemplative' philosophical life, whereas Valerio, the Cardinal and Brocardo after a lively discussion end up by saying that the contemplative philosophical life is pure idle pretence and just a makeshift for those who do not want to commit themselves to the common good. Why is it that Speroni puts such an inadequate defence in Contarini's mouth of the ideal to which the philosophical life tends, an ideal which he had conceived and reasoned so well about in the *Primae philosophiae compendium* a few years before? Especially since Contarini had for a long time committed himself to the service of the Venetian Republic and from which he would enter the not less demanding service of the Pope. Contarini praised the supremacy of the 'vita filosofica', which had never been seen as 'otium' by him. We do not know whether Speroni wrote this work after the death of the Cardinal (Bologna, August 24th 1542). It is probably not a 'damnatio memoriae', but undoubtedly for Speroni the education of the young must tend towards the 'vita activa', a sort of civil knowledge – a rather widespread point of view in the Renaissance, after all[22]; we can presume, perhaps, that, despite his public engagements which had lasted for about twenty years without interruption, the Cardinal continued to cherish the ideal of a 'vita filosofica contemplativa', and that this aspiration involved somehow the circle of his 'familiares' and his friends[23].

19. For a list of the manuscripts and printed works, see Ch.H. Lohr, *Latin Aristotle Commentaries*, II, *Renaissance Authors*, Olschki, Firenze, 1988, p. 101.
20. A. Poppi, *L'etica del Rinascimento tra Platone e Aristotele*, La città del sole, Napoli, 1997, especially pp. 177-213, 191-198.
21. Quoted by Poppi, *L'etica del Rinascimento*, p. 193.
22. Poppi, *L'etica del Rinascimento*, pp. 180 f.; cf. H. Mikkeli, *The cultural programs of Alessandro Piccolomini and Sperone Speroni at the Paduan 'Academia degli Infiammati' in the 1540s*, in *Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Conversations with Aristotle*, ed. by C. Blackwell, S. Kukusawa, Ashgate, Aldelshot - Brookfield - Singapore - Sydney, 1999, pp. 76-85.
23. In fact in the opening of the *Dialogo*, Speroni has him say: «AMB. [...] così l'essere

That this was something which others aspired towards is not a mere hypothesis. In fact, there are similarities which cannot be pure coincidence. In November 1541 Giovanni Bernardo Feliciano (ca. 1490-1552) published the first humanistic Latin translation of the collection of Greek commentaries on the *Nicomachean Ethics*, a collection which had already been translated by Robert Grosseteste in the thirteenth century[24]. In his dedicatory letter addressed to Cardinal Alessandro Farnese, nephew of Pope Paul III, Feliciano, after mentioning some people who were connected with the Cardinal, such as Cardinal Marcello Cervini[25] and Bernardino Maffei – who was in the service of Cardinal Farnese[26] – , recalls with expressions of sincere gratitude the mediation – if we can call it that – carried out by Contarini between him and Cardinal Farnese:

> Quocirca cum vt maximum animi mei erga te studium, maximamque obseruantiam aliqua ex parte significarem, laborem hunc meum tibi offerendum censui [...] Qua in re supra quam sperare potiussem, mihi res

Ambasciatore hora, né mai non mi torrà dal costume d'accomunar con gl'amici quei pochi beni, che suol donare a chi l'ama la buona madre filosofia: perche sicuramente uoi ui poteste scordare di tutti gl'altri accidenti, che per fortuna, ò per consiglio della mia Patria mi sono intorno, havendo a mente, che io son filosofo, onde il parlare ogni giorno delle materie trattate da Aristotele et Platone specialmente così utili et honoreuoli, come è questa della nostra immortalità, non solamente non mi molesta, ma aggrauato dalle mondane facende, hà virtute di confortarmi [...] mal per me sarei stato mandato Ambasciatore dalla mia Republica à procurar il ben suo, se contra la natura et consuetudine mia di cercar di sapere, mi si uietasse il filosofare. [...] sendo cosa molto più nobile et più propria all'humanità, il saper la cagion delle cose, che non il uiuere in pace» (cf. Sperone Speroni, *Dialogo della vita Attiva et Contemplativa*, in *Dialogi del Sig. Speron Speroni nobile padovano di nuovo ricorretti, a' quali sono aggiunti molti altri non più stampati, e di più l'Apologia de i primi*, in Venetia, Appresso Roberto Meietti, 1596, pp. 184-185.).

24. Cf. H.P.F. Mercken (ed.), *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin Translation of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln († 1253)*, I, *Eustratius on Book I and the Anonymous Scholia on Books II, III, and IV*, Brill, Leiden, 1973; III, *The Anonymous Commentator on Book VII, Eustrate on Book VIII and Michael of Ephesus on Books IX and X*, Leuven University Press, Leuven, 1991; see also the collection of essays ed. by C. Barber, D. Jenkins, *Medieval Greek Commentaries on the 'Nicomachean Ethics'*, Brill, Leiden - Boston, 2009. The edition of the translation of Feliciano, published in Paris in the year 1543 (*Aristotelis Stagiritae Moralia Nicomachia cum Eustratii, Aspasii, Michaelis Ephesii, nonnullorumque aliorum Graecorum explanationibus, nuper a Ioanne Bernardo Feliciano latinitate donate, et cum antiquo codice collatione suae integritati restituta*, Parisiis, Apud Ioannem Roigny, sub quatuor elementis, in via quae est ad D. Iacobum), has been reproduced with an introduction by D.A. Lines, *Eustratius, Eustrate, Michael Bolognetti et al.: Aristotelis Stagiritae Moralia Nicomachia. Übersetz von Johannes Bernardus Felicianus, Neudruck der Ausgabe Paris 1543*, Frommann - Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt, 2006. I also consulted the first edition: *Aristotelis Stagiritae Moralia Nicomachia cum Eustratii, Aspasii, Michaelis Ephesii, nonnullorumque aliorum Graecorum explanationibus nuper a Ioanne Bernardo Feliciano Latinitate donate*, Apud haeredes Lucaeantonij Iuntae Florentini, Venetiis MDXLI.

25. Cf. *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 69, see the entry by G. Brunelli, pp. 502-510.

26. Cf. *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 67, see the entry by R. Sansa, pp. 223-226.

> cessit. Dum enim hoc studeo, optatissimae mihi rei alterius oblata occasio est, vt sapientissimo atque integerrimo Card. Contareno, quem semper mirum in modum ob eximiam eius sapientiam, vitaeque sanctitatem obseruo ac veneror, cuique ob beneuolentiam, qua me semper & prosequutus antea est, & in praesentia prosequitur, debeo quamplurimum, nunc nouo beneficio obstrictus debere multo amplius velim. Is enim nunc quantam erga me humanitatem prae se tulerit amplitudo tua optime nouit, apud quam sua commendatione atque auctoritate honestare munusculum hoc nostrum amplissime voluit. Tu vero non solum libentissime, quae tua est humanitas, id admisisti, sed me insuper tua liberalitate ac munificentia prosequi voluisti [...][27].

All of the people mentioned in the letter are well-known protagonists of the ecclesiastical events of the time and who were in contact with Contarini not only because of their roles in the Catholic Church, but above all because they shared his vision of the religious way of life. And Feliciano himself shared these ideals, so much so as to reveal himself, in the well-constructed *Praefatio* which follows the dedicatory letter, a clear supporter of a Christian reading of Aristotle and above all of his ethics and also of the superiority of the 'contemplative life', a superiority which has its roots and foundation in the hierarchy of the powers of the soul:

> Duplicem enim hominem in his moralium libris intelligit atque agnoscit Aristoteles: alterum, qui ex anima constat & corpore, quem hominem tantum appellat, qui videlicet sensus & irrationales facultates moderando ciuilis evadat, quem nos exteriorem nuncupamus; alterum, quem non hominem solummodo, sed cum additione verum hominem & diuinum quid vocat, quem interiorem dicimus & perfectum. [...] Nam cum homo duplex sit, exterior & interior, id est, alter ex ratione & sensibus, alter ex ratione sola constans, & in composito fieri possit, vt vel ratio, sicut naturale ipsi est, in sensus principatum obtineat, vel sensus praeter naturam rationem sibi obsequentem habeant, fit vt tres praecipuae vitae inter homines euadant, quae in primo libro ab ipso commemorantur: voluptaria, ciuilis, & contemplatiua, seu vt D. Paulus appellat, carnalis, animalis, & spiritualis. Sed quia voluptaria & carnalis Sardanapali & pecudum non hominis propria est [...]. Duobus reliquis quae homini conueniunt ad perfectionem eius spectant, nonnulla quae non ab re futura esse existimo, in praesentia disserenda nobis existimo. Duplices hae vitae duplicem quoque hominis felicitatem constituunt, alteraque alterius praeparatio & quasi fundamentum est. [...] Cum enim rationalis anima,

27. Cf. *Eustratius, Eustrate, Michael Bolognetti*, ed. 1543, f. a.iij. (verso); *Aristotelis Stagiritae Moralia Nicomachia*, ed. 1541, f. * iiij (recto).

> vt ipse [*scil.* Aristoteles] in sexto inquit, duas habeat facultates, alteram qua scit & circa necessaria atque ea versatur, quae semper eodem modo sese habent, alteram, qua consultat & ratiocinatur circa ea quae contingunt, & aliter atque aliter euenire consueuerunt, illa superiore, quem contemplatiuum etiam intellectum vocat, in contemplatiua, altera in actiua vtitur, qui actiuus intellectus nuncupatur[28].

In the passage just quoted, Feliciano's use of the introduction of Eustratius is clear to Book I of the *Ethics* - which in fact he cites - and in which Eustratius refers to the distinction between knowledge of the necessary and knowledge of the contingent made by Aristotle mainly in the *Posterior Analytics*[29]. However, he goes further than Eustratius in outlining the full correspondence between the philosophical research theorised by Aristotle – which in its turn had brought the path of the ancient philosophers to completion – and the Christian way towards 'contemplation': the *vita activa* is not so much subordinated as directed towards the *vita contemplativa*, and Feliciano stigmatises – it seems to me – a purely 'theoretical' interpretation of the contemplative life:

> Neque vero hic contemplatiuam vitam seu virtutem eam intelligendam velim, quae cognitioni & speculationi cuilibet operam dat omissis moralibus actionibus ac neglectis, sed eam vt Eustratius quoque in primo significat, quae bonas morales actiones subsequens sopitis ac pene sublatis affectibus cognitiones omnes ac speculationes in eum finem dirigit, vt in Dei cognitionem & amorem veniamus, ibique acquiescamus, adeoque operantem habet voluntatem, vt nonnulli grauissimi illi quidem theologi beatitudinem non in intellectu, sed in voluntate etiam primo esse contendant. [...] Nam cum actiua tanquam fundamentum sit, contemplatiua vt tectum, absurdum esset, si vel tectum sine fundamento vel fundamentum sine tecto constitueremus, vel ita utrunque locaremus, vt neque tectum fundamento neque fundamentum tecto correspondent. *Id quod illi profecto faciunt, qui vel nulla curam morum habita, vel deprauatam morum rationem sequuti scientiae alicui rerum & speculationi incumbunt, contemplatiuam vitam exercere se existimantes, qui sane ridiculi sunt, cum enim principium nondum attigerint, ad finem se peruenisse opinantur*[30].

If we bear in mind that in the commentary of Donato Acciaioli on the *Ethics* there is already an influence present of the decidedly Christian colouring given

28. Cf. *Ibid.*, ed. 1543, f. a.iiij (verso)–f. a. v. (recto; second part of the fasc.); ed. 1541, f. * v (verso) - *vi (recto; second part of the fasc.).

29. Cf. *Eustratii et Michaelis et Anonyma in Ethica Nicomachea commentaria*, ed. G. Heylbut, typis et impensis Georgi Reimeri, Berolini, 1882, p. 1 and ff. (Commentaria in Aristotelem Graeca, XX).

30. Cf. *Eustratius, Eustrate, Michael Bolognetti*, ed. 1543, f. a. v (recto); ed. 1541, f. *vi (verso) (the italics are mine).

by the Greek commentators to the Aristotelian teaching, we are not surprised if nearly a century after the Florentine lectures of John Argyropoulos (and upon which the commentary of Acciaioli depends to a large extent)[31] the ethical treatises of Aristotle are considered to correspond fully with Christian teaching. In fact, Petrarca had already consulted the translation of Grosseteste of the collection of Greek commentators even if he did not read them in a systematic manner, and left some notes and marks in the margins of MS Lat. 6458 of the Bibliothèque Nationale de France[32], and Coluccio Salutati owned and annotated another manuscript[33]. More than any other part of Aristotle's philosophy, that relating to ethics had a complex development and was judged in relation to the perspective of the platonic and neoplatonic tradition and there have been notable studies in this regard [34]. Again, in the cultural and philosophical context of the first half of the sixteenth century the figure and the work of Giovanni Bernardo Feliciano are not marginal, even if the information concerning his life is practically non-existent[35]. His work as a translator is important and, it seems to me, is not yet appreciated. Among the translations of Greek philosophical texts, as well as the commentators, he also translated the *Nicomachean Ethics*[36], the *Historia Animalium*[37], the commentary of Porphyry on the *Categories* and that of Alexander of Aphrodisias on the *Prior Analytics*[38]. As far as I know, there are not any quotations from the Greek commentators on the *Ethics* in Contarini nor in Beccadelli either; nonetheless it seems somewhat unlikely to me that neither the Cardinal nor his secretary were able to learn of the philosophical standpoint of Feliciano and his Christian reading of Aristo-

31. Cf. A. Field, *The Origins of the Platonic Academy of Florence*, Princeton University Press, Princeton, 1988, in partic. pp. 202-230; L. Bianchi, *Un commento 'umanistico' ad Aristotele: l'Expositio super libros Ethicorum di Donato Acciaioli*, in Id., *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, pp. 11-39.

32. Cf. P.B. Rossi, *Postille di Petrarca alla traduzione di Grossatesta dei commenti greci all'Ethica Nicomachea*, in *Studi Petrarcheschi*, 15 (2002), pp. 51-80.

33. Ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. I.V.21: cf. *Aristoteles Latinus. Codices, Pars Posterior*, G. Lacombe, A. Birkenmajer, M. Dulong, Aet. Franceschini, Typis Academiae, Cantabrigiae, 1955, nr. 1408, p. 965.

34. Besides the study by Lines quoted above, see the very useful and documented synthesis by J. Kraye, *Moral Philosophy*, in *The Cambridge History of Renaissance philosophy*, pp. 301-386.

35. See the introduction by D. Lines in *Eustratius, Eustrate, Michael Bolognetti et al.*, p. v. Feliciano also dedicated to Cardinal Alessandro Farnese the *Catena explanationum veterum Sanctorum Patrum in Acta Apostolorum & Epistulas catholicas*, Ioanne Bernardo Feliciano interprete, Basileae, Isingrinus 1552, a collection composed of passages taken from the Greek Fathers.

36. Cf. F.E. Cranz, *A Bibliography of Aristotle Editions 1501-1600*, Second Edition with addenda and revisions by Ch.B. Schmit, V. Koerner, Baden-Baden, 1984, p. 172.

37. *Ibid*., p. 178.

38. Cf. *Alexandri Aphrodisiensis in Priora resolutoria Aristotelis Stagiritae explanatio Ioanne Bernardo Feliciano interprete*, Venetiis, apud Hieronymum Scotum, 1549.

tle, a philosophical standpoint which seems to me to be much closer to that put forward by Contarini in his *Primae philosophiae compendium*, a Christian reading of Aristotle which was held, on the other hand, strongly and clearly by Beccadelli. In Contarini's thought Aristotle does not seem to have a particular place and his philosophy above all has not a predominant or determining role even if philosophical categories and the Aristotelian structure frame his system. He does not comment on Aristotle, and when he approaches a fundamental theme related to Aristotelianism, such as the immortality of the soul, he does not discuss Aristotle as such but rather the problem itself. This is the approach that we find in the treatise of his master, Pomponazzi, and which dates back to the thirteenth century debates. The doctrinal contents that emerge from a comparison between the pupil – Contarini – and his master are well-known, and they do not fall within the scope of our enquiry concerning the way of approaching Aristotle and the importance of his philosophy in the milieu of Contarini[39]. The *Tractatus contradictoris* was published anonymously for the first time by Pomponazzi in the Bolognese edition of his *Apologia* in 1518, in which he replies to the 'contradictor'. We do not have any reply from Contarini to Pomponazzi's answers to his arguments besides Book II of the *De immortalitate animae* which appeared in the aforementioned *Opera omnia* published in Paris in 1571, whereas Book I of Contarini's *De immortalitate* is a reprint of the text previously published anonymously by Pomponazzi. Between the two Books of the *De immortalitate* a few years had passed and, while in Book I Contarini keeps a respectful approach when he addresses his master – though criticizing his arguments – in Book II in a number of places he accuses Pomponazzi of having poorly understood his points, an interpretation

39. As far as I know, the debate between Contarini and Pomponazzi regarding the immortality of the soul was studied in depth only by Étienne Gilson years ago, in *Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVI^e siècle*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, XXVIII (1961), pp. 163-279 (reprinted in É. Gilson, *Humanisme et Renaissance*, Vrin, Paris, 1986, pp. 133-248), and also by G. di Napoli in his essay *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1963, pp. 277-297. It is also mentioned in the article by C. Giacon, *L'aristotelismo avicennistico di Gaspare Contarini*, in *Aristotelismo padovano e filosofia a-ristotelica*, Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia (Venezia, 12-18 settembre 1958), IX, Sansoni, Firenze, 1960, pp. 109-119. Contarini is not mentioned in the impressive volume by S. Salatowsky, *De Anima. Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert*, B.R. Grüner, Amsterdam - Philadelphia, 2006. In a volume just published on Pietro Pomponazzi the debate has been reconsidered; see E. Peruzzi, *Gli allievi di Pomponazzi: Girolamo Fracastoro e Gasparo Contarini*, in *Pietro Pomponazzi. Tradizione e dissenso*. Atti del Congresso internazionale di studi su Pietro Pomponazzi (Mantova 23-24 ottobre 2008), M. Sgarbi (ed.), Olschki, Firenze, 2010, pp. 349-364. On Contarini see pp. 352-356. See also J. Biard, Th. Gontier (eds), *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*, B.R. Grüner, Amsterdam - Philadelphia, 2009.

which he considers to be deliberately biased[40]. However, in Book I we can also grasp some slightly ironical hints in contrast to other respectful expressions such as when he touches on his master's raw nerve, who, as everybody knew, did not have enough knowledge of the Greek language:

> Quantum autem differant non tantum in significato, sed etiam in appellatione intellectus possibilis ab intellectu passiuo, manifestum ac notum est cuiuis vel mediocriter in Graecis literis erudito[41].

Contarini had to leave the University of Padua in 1509, but in the following years he continued to devote himself to his studies, including philosophical studies, and Pomponazzi was well aware of this, since he dedicated his *De reactione* to him[42]. In the first paragraphs of the pamphlet Contarini tells his

40. Cf. Contareni *Opera*, p. 212F: «… qua in re valde miror, cum hoc suppositum apud excellentiam tuam dum philosophiam profiteretur in gymnasio Patauino compertissimum esset, nec centies, sed decies millies ego id ab ea audierim tanquam axioma quoddam afferri, quid in causa fuerit quod nunc sententiam mutauerit»; p. 214G-H: «Non possum etiam hoc in loco, clarissime praeceptor, non mirari, quod etiam hac in re mutaueris eam sententiam, quam clarissima voce profitebaris in Gymnasio Patauino, imo cum memoria repeto acerrimas disputationes tuas cum Antonio Trachanciano de hac re, qui tenebat intelligentiam non esse formam dantem esse corpori coelesti: nequeo non obstupescere quod sententiam mutaueris»; p. 224H: «Illud vero quod subdit excellentia tua miraculosum esse, animam separatam per se existere, sicut etiam est de accidentibus in sacramento altaris, fateor me nunquam id antehac nec apud Theologum aliquem vidisse, neque secundum Christianum dogma dici audiuisse ; fortasse id vidisti tu, ego nunquam audiui nec vidi»; p. 227C: «Quod vero dicis quod se intelligit [*scil.* anima] et Deum, quae singularia quaedam sunt, miror quod non differentiam facias inter singularia abstracta et sensibilia, quorum est sensus, et quae intellectus non intelligit nisi per reflexionem ad sensum.»; p. 228F: «De eo vero loco in primo Ethicorum, vbi dicis nos nobis contradicere, non possim satis mirari quam in sinistrum sensum dictum nostrum acceperis, nec totum, sed partem recites.»; p. 228F-G: «Reuera si alius nostra dicta ita perperam interpretatus esse, ac legenda in publicum tradidisset, non possem eum non arguere malignitatis et impietatis. Verum de me potius quam de te hoc suspicarer, quem noui mei amantissimum.»; p. 229D : «Quod vero subdis Platonem sensisse animae mortalitatem, a quodamque Graeco te id audiuisse, qui Platonem ac Platonicos viderit iudicet. Ego ex hoc minus miror quod etiam Aristoteli qui pressius est locutus attribuatur hęc sententia. In postrema parte nequeo satis obstupescere quod dixeris nos postremis verbis nostri tractatus arguisse te insufficientiae. Mirum certe. Dixeram ego quod multa mihi supererant, quae facta fuerant in tuo tractatu in quibus dubitationes esse possent. Verum nolle me abuti humanitate tua, cum supra multa fecissem verba. Certe mirandum quod in tam malum sensum omnia nostra amice ad te missa ut castigarentur interpretatus sis, notumque postmodum omnibus esse volueris».
41. Cf. *Ibid.*, p. 203D (lib. I).
42. Cf. Petri Pomponatii Mantuani *Tractatus acutissimi utillimi et mere peripatetici*, Venetiis, impressum arte et sumptibus hęredum quondam domini Octauiani Scoti, 1525, (Ristampa anastatica, premessa di F.P. Raimondi, Editrice Eurocart, Casarano, 1995), f. 20v: «Magnifico patritio Veneto Gaspari Contareno Petrus Pomponatius de Mantua S.D.P. Inter cętera prudentię testimonia, quę optimus et sapientissimus princeps meus Federicus Gonzaga

master that he has come to the conclusion that the human soul is immortal and he thinks that this is demonstrable 'sola ratione', and that this is also Aristotle's thesis; but he is also convinced that 'ratio naturalis' cannot go any further. When he states what he intends to demonstrate and how he intends to proceed we also understand his attitude to Aristotle:

> De animi humani immortalitate scientiam censeo ego ratione naturali haberi posse, atque ex Aristotelis dictis colligi. Verum multa, quae ad animi immortalitatem consequuntur illique sunt adnexa, naturali ratione perfecte percipi non posse existimo, licet nonnullis coniecturis naturalibus vti possimus in explicandis, quae ad fidem potius faciunt quam veram scientiam pariant. [...] Duo vero, quemadmodum puto ego, de intellectu humano naturalis efficacissime ostendit. Horum alterum est, quod intellectus humanus vnicus in omnibus hominibus esse non potest, ut putauit Auerroës. Alterum vero, quod anima hominis simpliciter sit immortalis, licet deficiat ab intelligentiarum immortalitate. Neque arbitror in duobus his Aristotelem dubitasse vllo pacto. In aliis vero, ad quae diximus rationem naturalem non pertingere nisi per coniecturas, censeo Aristotelem valde ambiguum esse. [...] Idcirco ab auctoritatibus nunc nobis abstinendum duco, sed solis rationibus, quibus tamen Philosophi veteres usi fuerunt, insistendum[43].

We can also note Thomas Aquinas's influence, even if his *De unitate intellectus* is not explicitly quoted; however Contarini's treatise is far from being a simple reusing of Thomas's positions. Contarini, in fact, shows how he is able to draw on all of the available sources of his time and to move competently among the philosophical traditions, even if he considers the different philosophies as distinct fruits of the same tree. Dealing with philosophy means for Contarini proceeding by means of 'ratio naturalis', which uses arguments wherever it finds them, as long as it does not rely solely on their 'auctoritas'; and the same goes for Aristotle:

> Mantuę Marchio tertius reliquit, hoc unum est. Hic namque cum febre quartana laboraret [...] Ego, Gaspar doctissime, hoc anno in difficillima materia de reactione tractatum composui, prȩceptumque Platonis in libro de Legibus maxime obseruare cupiens nolui prius ędere quam per virum idoneum iudicatus foret. Cumque considerassem quis ex tot prȩclarissimis viris ęquus iudex esse posset, tu mihi maxime visus es, nisi illud unum ostare, quod scilicet nimium me amas. Quare veritus sum, ne sicut maleuolus ille ex petulantia nimis mea deprimit, ita tu ex nimio amore plus ęquo mea extollas. Verum cum te ab ineunte ętate foedissimam adulationem tam acriter detestari meminerim, nihilque apud te antiquius aut sanctius aut magis venerandum esse cognouerim quam iustitiam et veritatem, ideo tuum iudicium subire non dubitaui. Non te igitur pigebit has nostras nugas lectitare, quidque sentias nobis aperire. Vale. Bononię XIII Julii MDXV».

43. Cf. Contareni *Opera*, p. 181A-C (lib. I).

> Duae sunt operationes propriae animae intellectivae, quatenus intellectiua est; harum altera est intelligere, altera vero quę pertinet ad appetitum sequentem intellectum est velle atque eligere. Dico ergo, quod ex utraque ostenditur intellectum esse simpliciter immortalem. Primo ergo procedamus ab intellectione, utamur velle atque ratione Aristotelis; nolo tamen vt auctoritas Aristotelis nos aliquo pacto moueat, sed tantum consideremus rationis vim[44].

If we compare this with the *De unitate* of Thomas, Book I of the treatise by Contarini inverts the way of proceeding: Thomas first approaches the exegesis of the Aristotelian texts (ch. I), and then that of the Greek and Arab commentators (ch. II); from ch. III to ch. V he proceeds by arguing («inquirendum est per rationes quid circa hoc sentire sit necesse»)[45]. Contarini first deals with the arguments and then he compares them with Pomponazzi's thesis and finally he deals with the crucial points of the *De anima* while referring, though not in a systematic way, to other treatises by Aristotle in order to show the constancy and permanence of some of his positions:

> Nunc postquam rem hanc explicuimus rationi naturali innixi, nullius vero auctoritati, videamus quidnam in hac re Aristotelem sensisse ex eius dictis colligere possimus. Cum vero in omnibus fere locis Aristotelis dicta de hac re non sint parui facienda, omnium tamen maxime ea sunt animadvertenda quae dicit in tertio de Anima in eo loco in quo investigat definitionem et naturam intellectus[46].

As regards the well-known phrase in ch. 5 of Book III of the *De anima* (III, 5.430a23) he resorts to the topos of the Aristotle's 'obscuritas', and admits that the passage could be read in different ways, none of which would lead to a conclusion in favour of the mortality of the soul, rather the opposite:

> Ad primum dicendum, quod ea verba adeo sunt obscura, vt variis modis commode exponi possint; nulla tamen expositio sit adeo clara, vt aliis repudiatis possimus dicere Aristotelem id tantum sensisse. Quomodocunque tamen exponatur, non colligitur ex eo loco animam esse mortalem, imo potius oppositum. Nam ea verba: 'hoc solum est immortale et perpetuum', possunt referri ad intellectum agentem vel ad possibilem. Si referantur ad possibilem, sunt pro nobis, vt clarum est. Si vero referantur ad agentem intellectum . . . [47].

44. Cf. *Ibid.*, p. 186G-H (lib. I).
45. Cf. Thomas de Aquino, *De unitate intellectus*, in *Opera omnia*, XLIII, p. 302, ll. 6-7.
46. Cf. Contareni *Opera*, p. 201D (lib. I).
47. Cf. *Ibid.*, p. 203A (lib. I).

Finally, the explanation which Contarini gives of the passage in which Aristotle reasserts that we have no knowledge without sensible images, seems paradigmatic of how he approaches the exegesis of the decisive points of Aristotelian psychology (cf. *De an.*, III, 8.432a7-8):

> Modo - inquit ipse [*scil.* Aristoteles: cfr. *De an.*, I, 1.403a8-16] - si hoc intelligere, quod attribuimus soli animae fit phantasia aut non sine phantasia, id est, quod, licet attribuatur tantum intellectui, non tamen ipsi attribuatur nisi ut est phantasiae coniunctus, non potest separari.[...] Non ergo voluit philosophus quod si intelligere non sit sine phantasia non contingat intellectum separari, id est quod si non sit sine phantasmate tanquam mouente intellectus non possit separari. Hoc enim, ut ostendimus superius, separationem intellectus non prohibet. [...] Namque si aliqua animae operationum propria est, contingit ipsam separari. [...] Ecce quam clare hoc exemplum, quod adducit Aristoteles de recto, nobis indicat quonam pacto locutus fuerit superius de intelligere, quod scilicet non sit sine phantasia. In tertio vero declarat, vt ostendimus, quod intelligere attribuitur intellectui existenti sine phantasia, id est per se existenti et immixto materiae nulloque utenti organo, quare erit separatus. Possumus etiam dicere quod Philosophus dixit intelligere non esse sine phantasia: si non transcenderet genus imaginabilium phantasia, sic enim non esset separatus. Possumus etiam dilucidius eam obiectionem soluere. Nullus est qui ignoret Aristotelem gloriae Platonis aemulum ingenij vires in eam rem semper intendisse, vt ea quae Plato dixerat refelleret, praesertim si qua in re non recte sensisse Platonem animaduertisset. Plato de anima non sensit eam esse formam et actum corporis, sed a corpore separatam, non inquam immaterialem tantum et immortalem ac propterea separatam, verum etiam separatam, id est corpori non inhaerentem neque dantem esse, sed se habentem ad corpus ea ratione, quae nauta ad nauem habet. Hoc ergo Platonis placitum seu dogma hoc in loco Aristoteles vult reprehendere[48].

As we can see, on the one hand Contarini makes use of interpretations which are completely in contrast with the expressly stated thought of Aristotle (if 'phantasia' does not transcend the sensible images the intellect would be separated); on the other hand he uses arguments 'ad hominem', although the one put forward here certainly corresponds to one of the fundamental doctrines which separates Aristotle from Plato, an argument to which he again refers a few lines before concluding Book I (that is, of the *Tractatus contradictoris*):

> Sic nos quoque diceremus in Aristotelem: si non putat animam post mortem remanere, cum omnes existiment eam esse immortalem, ape-

48. Cf. *Ibid.*, pp. 204H-205D (lib. I).

> riendus fuit hic error viro philosopho, praesertim cum Plato, quem in omnibus reprehendere conatur, tam clara voce et tanta de animabus dicat, cur non aliquo in loco figmenta Platonis ab Aristotele non reprehenduntur? Mirum reuera hoc esset, si putasset Aristoteles illa fuisse penitus figmenta. At dicet aliquis: veritus est leges. Respondemus quod Epicurei et Cirenaici non verebantur leges, dicebantque sine ullo periculo animam esse mortalem. At in aliis Aristoteles veritus estne leges? In secundo Metaphysice, ubi inquit: quantum valeat consuetudo leges ostendunt, in quibus fabularia et puerilia magis creduntur quam per se manifesta; in duodecimo, vbi deridet facientes Deos humana forma, veritusne est leges? Minime. Non ergo etiam in hac re veritus fuisset leges[49].

What strikes us when we read these arguments, which we could define as rhetorical or topical, is how they contrast with his recurrent declarations of proceeding only by means of 'ratio naturalis'. Because of his studies Contarini has a precise notion of philosophical argumentation and the philosophical language used in schools, and at the beginning of Book I he had pointed out to his master that he was not to expect an elaborate style of writing, because he had followed «stylo huic Parisiensi, quo video Latinos omnes Peripateticos usos esse»[50]. This meant that one needed a new style and vocabulary when dealing with philosophy, a style and vocabulary which he used in the *Primae philosophiae compendium*. Can we perhaps assume that Contarini also felt that the language and the approach of university teaching in the first half of sixteenth century was far from the needs and expectations of the men of culture? There is a passage in Book I of the *De immortalitate* which seems relevant in illustrating this way of conceiving philosophical research, and in which Contarini touches on the argument about self-awareness:

> Et fortasse hanc rationem tetigit Plato cum dixit animam esse immortalem, cum se ipsam moueat. Ecce ergo quod ex electione libera volun-

49. Cf. *Ibid.*, p. 209A-B (lib. I). Beccadelli in his essay addressed *Al Magnifico messer Francesco Bolognetti Gentilhuomo Bolognese* refers to Contarini's argument: «Ma come ben diceua et scrisse l'Illustrissimo et Reuerendissimo Cardinale Contarino, mio singolar Signore et patrone, nel libro che contra il Peretto, ch'era stato suo precettore, compose sopra la detta materia: se Aristotile fosse stato d'altra opinione che Platone nell'eternità dell'anima, la quale tante volte affermò, come si uede, dubbio alcuno non è, che in questo l'hauria tocco et contradettoli, come in molte altre cose ha fatto di minore momento. Ne qui dica alcuno, come ho sentito alle uolte, che Aristotele di questo non uolle apertamente parlare, per non essere notato da gli Ateniesi, come di Socrate s'era fatto, che questi tali male mostrano hauer letto l'historie di quei tempi, imperoche Epicuro, che fece il banditore della mortalità dell'anima, in Athene publicò con audienza grande la sua opinione, mentre che Aristotile fuori d'Athene in Calcide, oue morì, insegnaua»; cf. Parma, Biblioteca Palatina, ms. Pal. 975/4, f. 15r-v.

50. Cf. *Ibid.*, p. 180H.

> tatis sequitur humanum animum per se esse sine corpore, quare et absolute immortalem. Si quis etiam se ipsum consideret: quis sum ego? Videbit utique se non esse cerebrum neque cor neque aliquam corporis partem, sed superius quoddam partibus omnibus corporis superstans. Ex his igitur rationibus iudicio meo constantissime ostenditur animi humani immortalitas adeo vt putem quamcunque aliam demonstrationem factam in philosophia naturali facilius infringi posse quam has[51].

I am not sure that we can connect this type of 'self-awareness' with the well-known and relevant passage in the *De unitate* in which Thomas asks those who held the existence of a unique separate intellect for all mankind to account for the fact that everyone is aware of having knowledge; Contarini in fact appeals to 'velle' (an influence of Augustine perhaps?), and not to 'intelligere' as Thomas does, and for whom this objection is crucial[52]. Contarini finds the assertion of how eminent the 'dignitas hominis' is, more obvious. Moreover, in *Primae philosophiae compendium*, Book VII, we can see, I think, the philosophical outcome of Contarini when he explains the nature of the intellect in a complex hierarchy of substances:

> Ideo inter substantias inferiores homo supremum locum obtinet, qui suprema sui parte etiam coelestes mentes quadam ratione attingit, huic omnia inferiora deseruiunt ac, vt ita dicam, obtemperant. Eius forma, intellectus inquam, immaterialis est ac immortalis, vt opusculis duobus quibus respondimus excellentissimo huius aetatis philosopho Petro Pomponatio praeceptori nostro ostendimus. Sed quoniam humanus intellectus supremi illius luminis statim capax non est ob imbecillitatem intelligibilis luminis, quod natura sortitus est, nisi prius veluti solent caecutientes oculi in rerum sensibilium opacitate fuerit excitatus. [...] Intellectus vero humanus est et ipse omnia, non actu, sed potentia, quia scilicet capax est omnium. [...] Intellectus igitur humanus inter hasce formas, quae actu non sunt id tantum quod sunt secundum esse naturale sunt, sed potentiam habent vt fiant etiam alia secundum esse spirituale, primum praecipuumque locum obtinent, quia omnia fieri potest[53].

In conclusion, as in the case of many other humanists and philosophers of the fifteenth and sixteenth centuries, so also for Contarini philosophy is not just Aristotle, but the philosopher/wise man in his investigations with his reason makes use of all the sources in which he can find elements of the Truth in which

51. Cf. *Ibid.*, p. 193C.
52. Cf. Thomas de Aquino, *De unitate intellectus contra Averroistas*, in *Opera omnia*, XLIII, p. 303, ll. 24-31.
53. Cf. Contareni *Opera*, pp. 169D-170G.

he believes. Does this attitude lead to the Christianisation of the thought of someone who was not a Christian? For Contarini the answer seems to be no. Indeed, in Book II of his *De immortalitate*, in reply to Pomponazzi who had accused him of making the arguments of Thomas Aquinas his own, arguments which in his opinion were to be regarded as attempts to Christianise Aristotle[54], Contarini makes it clear that:

> Quod vero inquis conatum beati Thomae fuisse ut faceret Aristotelem Christianum, mirum quod in octauo Physicorum hoc non fuerit conatus, immo reprehenderet eos qui dicunt Aristotelem adduxisset rationes eas ad probandum motum esse Aeternum, non tanquam necessarias, sed tanquam probabiles. Mirum etiam quod Theophrastus eius discipulus, quique viuam eius vocem complures annos audiuit et relictus successor in Academia fuerit, Themistius innumerique alii conati fuerint Christianum facere[55].

Ludovico Beccadelli: interpreting Aristotle 'eius nuda sententia contenti'

As we mentioned at the beginning, Beccadelli during the course of his life filled many different roles, some of which were very important in the political and ecclesiastical milieu of his time and by means of which he was able to live through crucial events in the history of the Catholic Church. His personality, education and circle of aquaintances from the days of his youth, have been largely reconstructed and documented, such that the relationships made by him and witnessed by the extensive collection of his letters justify the extremely positive historical assessment made of him by Dionisotti[56]. Given such important and significant material, part of which is relevant to the Council of Trent, and to which should be added the Beccadelli Archive of the Fondo Palatino of the Biblioteca Palatina of Parma, it would seem that the publication of some of his unedited minor philosophical works which deal mainly (if not exclusively) with Aristotelian philosophical questions are not so important,

54. Cf. Petri Pomponatii *Tractatus acutissimi utillimi et mere peripatetici*, f. 65vb (*Apologia*, I, c. 7): «[…] imo diuus Thomas, qui fuit inuentor expositionis adductę per contradictorem, in prima sua expositione pręsentis partis exponit secundum hanc expositionem, verum in secunda expositione dixit illam quam adduxit contradictor. Conatus namque eius fuit facere Aristotelem christianum quantum potuit ».

55. Cf. Contareni *Opera*, p. 229B.

56. Extremely important are the two sections in three volumes of *Monumenti di varia letteratura tratti dai manoscritti originali di mons. Ludovico Beccadelli, arcivescovo di Ragusa*, ed. G. Morandi, per le stampe di S. Tommaso d'Aquino, Bologna, 1797-1804; see also the bibliography indicated above in notes 4-6.

whereas – as we have said above – they may be of interest in the reconstruction and valuation of the culture and philosophical education of a clergyman who shared a literary education and interests with characters such as Della Casa and Bembo.

As is clear from his own handwritten version of the *De immortalitate animae,* in his Greek quotations Beccadelli displays a firm and fluent handwriting, but he generally confines himself to very short quotations. It must be said, however, that he comments on the Greek text of the *De anima*, and even quotes passages from a 'Greek gloss' ('Glossa Graeca'), that is very close to the text of the commentary by Ps. Simplicius as the late Fernand Bossier with his habitual great intellectual generosity pointed out to me years ago[57]. For Beccadelli Plato and Aristotle are on the same level, and he even admires and praises Aristotle's style. What must be pointed out is that these protagonists of non-academic culture, though aware and informed about the doctrinal discussions of their time, tend to read Aristotle in a way which minimises differences, especially his ethics and anthropology. This perspective leads them to a reading which is similar to that of some Greek commentators, and they are non yet aware of the contaminations which the Stagirite's thought underwent during the centuries and ways of transmission across different cultures.

The minor works which we will examine are the *De immortalitate animae seu An intellectus humanus ab Aristotele iudicetur mortalis vel immortalis* (written probably in 1565), the Ὁδηγία *in Aristotelis Moralia* (1564), both of which are dedicated to Mario Colonna, the *Censura de quibusdam libris*

57. Letter of August 21st 1984: «Mais suivons notre propos: votre question concernant la 'glossa graeca' dans le *De immortalitate animae* de L. Beccadelli. En lisant les citations, surtout les mots μένον καὶ προϊόν, j'ai cru y reconnaître tout de suite le vocabulaire du commentaire de Simplicius (ou plutôt de Priscianus Lydus) *In de Anima* ; un examen plus détaillé hier soir chez moi a confirmé cette première impression. Voici les correspondances entre la 'glossa graeca' et le *In de Anima* de Simplicius […]. En comparant les passages indiqués vous allez constater que la *source* des citations est sans aucun doute le commentaire de Simplicius. Mais est-il la source *directe* ? Ici on pourrait douter, parce que 1° entre le texte grec du commentaire et celui des citations il y a des divergences assez remarquables, voire fâcheuses. Sont-elles dues à Beccadelli ? Ou à l'activité d'un scoliaste, qui partant du commentaire de Simplicius a fait une série de scolies marginales dans un ms. du *De anima* d'Aristote ? 2° la dénomination 'glossa graeca' est assez vague, alors que le commentaire de Simplicius était très connu au XVIe s.». As regards the commentary ascribed to Simplicius, cf. F. Bossier, C. Steel, *Priscianus Lydus en de "In de Anima" van Pseudo (?)-Simplicius*, «Tijdscrift voor Filosofie», 34 (1972), pp. 761-822 ; 'Simplicius', *On Aristotle On the Soul 3.1-5*, translated by H.J. Blumental (†), Duckworth, London, 2000, pp. 1-15. As regards the circulation of Simplicius' commentary in the sixteenth century, see B. Nardi, *Il commento di Simplicio al 'De Anima' nelle controversie della fine del secolo XV e del secolo XVI*, in Id., *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Sansoni, Firenze, 1958, pp. 365-442, and the collection of essays by E.P. Mahoney, *Two Aristotelians of the Italian Renaissance. Nicoletto Vernia and Agostino Nifo*, Ashgate, Aldershot - Burlington - Singapore - Sidney, 2000, passim.

Aristotelis et de amicitia, addressed to his secretary Antonio Giganti[58], the small text *Al Magnifico messer Francesco Bolognetti gentiluomo bolognese*[59], again on the immortality of the soul, and the small treatise *Della cognitione di se stesso*, addressed to Ferdinando de' Medici (1569)[60]. From 1563, Beccadelli is in Tuscany and in 1564 he was appointed as *praepositus* in Prato, where he chose to live. Thus, if on the one hand these dates tell us why a good part of the works mentioned were dedicated to Tuscan noblemen, on the other hand they bear witness to how in these final years of his life, an important Churchman, now retired from an active life, wished as it were to hand on to young nobles the ideal of the wise man/philosopher to which he had aspired since his youth together with important people whose fame was still well-known. The treatise dedicated to Ferdinando de' Medici may betray tones of obsequiousness here and there, but on the whole manifests a sincere defence of ethical values rooted in the classical tradition and renewed in the Christian perspective. In their turn, the writings composed for Mario Colonna and for Giganti seem to be written for the occasion, whereas on the contrary they bear witness to a sincere desire to hand on what the author has learnt and pondered about throughout his life. Again, Beccadelli uses an almost personal tone when he is addressing his secretary: he recalls that he had guided him 'in leuioribus studiis' when he was young and now that he sees the difficulties he has 'in Aristotelis philosophia' he wishes to help him in entering into 'via peripatetica'[61]. Beccadelli in his will of 1566 names Antonio Giganti, who came originally from Fossombrone and entered his service in 1535 at the age of fourteen, «Patrono e recognitor de tutti i scriti et opere da me fatte in qualunque sorte di studio o lingua, et per questo uoglio che a suo piacere gli possa ualere et usare i libri che gli piacerano della mia libraria, della qual l'accomoderano i miei heredi infrascriti»[62]. After the death of Cardinal Gabriele Paleotti in 1597, into whose service he had passed following the death of Beccadelli, Giganti retired to his home town where he died in 1598, and in the Biblioteca civica 'Passionei' of Fossombrone it has been possible to track down some tens of volumes which belonged to him, some of which came from Beccadelli. Among them the philosophical works are represented by the *Ethica Nicomachea* in Greek (Parisiis, apud Adrianum Turnebum, 1555), the *Enchiridion* by Epictetus in Greek with the Latin translation by Angelo Poliziano (Parisiis, per Conradum Neobarium regium in Graecis typographum, 1540). Then we have the Latin historians, ecclesiasti-

58. For these works see the Appendix.
59. Ms. Parma, Biblioteca Palatina, Pal. 975/4, ff. 1r-16r.
60. The quotations are taken from ms. Parma, Biblioteca Palatina, Pal. 974/10.
61. Cf. Appendix: *Censura de quibusdam libris Aristotelis*, ll. 1-7.
62. I quote from the ms. Parma, Biblioteca Palatina, Pal. 971/3/2, f. 2r.

cal treatises, a Greek-Latin Homer (Basileae, per Haeredes Nicolai Brylingeri, 1567), the *Prose* by Bembo (Firenze, 1549), and again Catullus, Tibullus, Propertius (Venetiis, in aedibus Aldi, 1502). However, there are also works whose presence has to be related to the personality and the interests of Giganti, who was a collector of «varie coserelle, et straniere et naturali»[63].

Having entered the household of Beccadelli when Beccadelli was papal legate to Venice, Giganti received his cultural formation under the guidance of Beccadelli and also shared his interest in Petrarch. In the *Censura* the bishop assumes the role of tutor to his secretary/student and expressly declares that he wants to guide him in the study of Aristotle, above all in relation to his moral philosophy:

> in qua nollem tibi accidere quod mihi quandoque euenit, ut scilicet aliorum interpretationibus et consilijs a cursu Aristotelis abduceris. Fuit enim ille, ut traditur, magistrorum magister et omnia methodo compendiosa ac dicendi facultate elegantissima exposuit, eaque suo loco apposite declarauit, ut tu qui illum Graece legere potes facile considerabis[64].

For Beccadelli, Aristotle is the Philosopher and is above all the Philosopher of Ethics, the master of life, he who has guided and can guide every man to lead a morally grounded life and which makes for a kind of necessary preamble also for Christians as we shall see. If ethics is the goal to be attained, it is however the subdivision of philosophy according to Aristotle which supplies the overall schema of the different areas of knowledge and their relative importance. Beccadelli attributes to Aristotle – and in effect the Stagirite does this in the *Topics* – the threefold division of philosophy into 'rational', 'moral' and 'natural', and begins from here in order to deal with problems linked to the authenticity or otherwise of those works which traditionally make up the '*corpus Aristotelicum*'[65]. Turning to deal with the 'rational', that is 'logica siue dialectica', Beccadelli examines in an erudite and informed manner the books which

63. Cf. G. Fragnito, *Il museo di Antonio Giganti da Fossombrone*, in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura. Convegno internazionale di studi (Firenze, 26-30 giugno 1980)*, Olschki, Firenze, 1982, pp. 507-533. Among his books we find for example: *Nomenclator Aquatilium animantium … per Conradum Gesnerum*, Tiguri Excudebat Christph. Froschovenus, anno 1560; *De rebus oceanicis et novo orbe decades tres, Petri Martyris ab Angleria … Et item de rebus Aethiopicis, Indicis, Lusitanicis … Damiani a Goes Equitis Lusitani …*, Coloniae, apud Geruinum Calenium & haeredes Quentelios, 1573; Andrea Tevet, *Historia dell'India America detta altramente Francia antartica*, Vinegia, Appresso Gabriel Giolito de' Ferrari, 1568.

64. Cf. Appendix: *Censura*, ll. 16-21.

65. As regards the discussions about the authenticity of the works of the 'corpus Aristotelicum' I merely refer to the essay by P. Hadot, *Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, in *Museum Helveticum*, 36 (1979), pp. 202-223, reprinted in Id., *Études de philosophie ancienne*, Les Belles Lettres, Paris, 2010, pp. 125-158.

make up the *Organon*, their authenticity, and the order in which they should be studied. He quotes the criticism of Joachim Périon and of Trifon Gabriele with regard to the first two treatises of the *Organon*, the *Categories* and *On Interpretation*[66], and agrees with the ancient tradition and with Simplicius regarding the *Prior* and *Posterior Analytics*, and adds:

> quod etiam adnotatum legi in Organo uenerandae antiquitatis Graece manu scripto[67].

Again, on the importance of the two *Analytics* he refers to the preface which Nicolas Grouchy had written to his revision of the translation of Périon of the Aristotelian treatises[68]. With regard to the 'philosophia moralis', Beccadelli dwells on, if not at great length, the authenticity of the three Ethics, especially on the *Magna moralia*, and repeats in this regard the opinion expressed by Pierre Danès in a conversation which took place in Rome, who thought that he found «phrasim et stylum Theophrasti» there[69]. He also points out that with regard to *Nicomachean*, some ascribed it not to Aristotle, but to his son Nicomachus, and recalls the opinion of Cicero[70]. As one can see, the Aristotelian problem is dealt with by Beccadelli certainly not as a scholar and a specialist, but rather as a well-informed amateur who merely touches on the complexity of the problems[71]. However, a different judgement should be made regarding the work on ethics addressed to Mario Colonna. Beccadelli states that he had in his hands some notes which he had made when he was studying the *Nicomachean Ethics* and that he wants to deal with happiness as the end of man and of the correct way to reach it, namely, the practice of the virtues[72]. However, before discussing this, one has to establish what is the true nature of man, the foundation of his being, and this is the soul and one should deal with its

66. Cf. Appendix: *Censura*, ll. 56-57 and 109-113.
67. Cfr. Appendix: *Censura*, ll. 80-81.
68. Cf. Appendix: *Censura*, ll. 136-142; cf. *Aristotelis Logica ex accurata recognitione Nicolai Gruchij ad Ioachimi Perionij et suam interpretationem*, Parisiis, Ex officina Iacobi du Puys, 1567, pp. 242-252. As regards Grouchy and Périon, see Ch.H. Lohr, *Latin Aristotle Commentaries*, II, *Renaissance Authors*, Olschki, Firenze, 1988, pp. 175 and 322-324.
69. Cf. Appendix: *Censura*, ll. 177-181; on Danès, cf. *Dictionnaire de biographie française,* 10, 1965, pp. 171-173, and L. Bianchi, *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, pp. 182-183 note 8.
70. Cf. Appendix: *Censura*, ll. 165-184 ff. ; cf. Cicero, *De finibus*, V, 12.
71. Cf. J. Kraye, *Like Father, Like Son: Aristotle, Nicomachus and the 'Nicomachean Ethics'*, in *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicate*, ed. F. Domínguez, R. Imbach, Th. Pindl, P. Walter, Brepols, Turnhout, 1995, pp. 155-180 (reprinted in J. Kraye, *Classical Tradition in Renaissance Philosophy*, Ashgate, Adelshot - Burlington, 2002, nr. XIV).
72. Cf. Appendix: Ὁδηγία, ll. 20-31.

parts or faculties. In the pages which follow, before describing the virtues in the manner in which Aristotle presents them in the *Nicomachean Ethics*, Beccadelli shows that he has investigated the matter in some depth, and he moves with ease between the *Ethics* and other works of Aristotle, as well as the writings of other authors. Here the problem is not one of interpretation, but rather what is the focus of his philosophical/sapiential and Christian vision: Aristotle is the true teacher, able to guide every man towards the realisation of the goal of his life: happiness.

It is on the subject of a life lived according to the virtues that Beccadelli and Contarini agree. The former wrote the famous *De officio viri boni et probi episcopi*, a *speculum episcopi* in the manner of the long tradition of the *specula principis*. Divided into two books, in the first the Cardinal provides the practical and the critical schema of the virtues which the prince/bishop must have, a schema which reflects philosophical ethics and Aristotelian in particular[73]. Contarini draws upon the treatment of the virtues in books III-V of *Nicomachean Ethics*, but as Donnelly notes in his English translation, «Contarini's discussion of the virtues is somewhat different and includes the following: *temperantia, liberalitas, affabilitas, urbanitas, simplicitas, fortitudo, magnanimitas, magnificentia, mansuetudo, justitia*. Contarini comes closer to Aquinas (S.T., II-II [...] On the other hand, Contarini depends on Aristotle for his discussion of the parts of the soul)»[74]. One cannot certainly doubt that Contarini's treatment has points of similarity with passages from Aquinas, but the presence of similar lists of virtues does not necessarily lead to the conclusion that he relies on Thomas. In fact, when one reads through the entire work which Beccadelli wrote for Mario Colonna, we find a highly developed treatment of the virtues based not only on Aristotle and other ancient philosophers, but also ancient sources in general, the possible result of filing cards of texts. Indeed, among the manuscripts in Parma which belonged to Beccadelli there is a florilegium, copied in a fine hand by the same person who copied other texts of Beccadelli. This is Parma Manuscript Pal. 980 (ff. II- 117), which has

73. Cf. Contareni *Opera*, p. 408F: «Hę fere virtutes sunt a Peripateticis connumeratae, quibus sensibilis appetitus, qui suapte natura rationis est expers, neque nullum honesti sensum habent, quodammodo ad partecipationem rationis assurgit»; p. 409C: «Hactenus eas virtutes persecuti sumus, quibus humana vita continetur, vt prius illud in Episcopo nostro caueretur, ne quandoque ex homine in brutum animal degeneraret. Nam cum Episcopus (vt supra diximus) hominem quodam modo excedat, nostrumque institutum fuerit de integro Episcopum ab incunabolis constituere, necesse fuit, vt prius hominem faceremus, quem postmodum Episcopum facturi essemus. Hucusque procedunt humanae vires, neque ultra hominem promouent»; Gasparo Contarini, *The Office of a Bishop (De officio viri boni et probi episcopi)*, Intr., transl. and ed. by J.P. Donnelly, Marquette University Press, Milwakee, 2002, pp. 52 and 56-58.

74. Cf. *Ibid.*, p. 53 n. 19.

a *Tabula titulorum in hoc indice contentorum* (ff. I-II), subdivided into 'Super naturalia', 'Naturalia', 'Moralia et ciuilia' (in this section in ff. 19-33 he deals with the virtues and the opposite vices), 'Historia', 'Sententiae'. The quotations are mainly but not exclusively drawn from Plato (*Respublica, De legibus*), Aristotle, Cicero, Seneca, and sometimes from Philo of Alexandria. Moreover, general studies regarding ethics in the Middle Ages and Renaissance have documented the variety of sources beginning from at least the middle of the fourteenth century, and also how common the literary type of manuals aimed at a moral education was [75]. We find a similar situation in the conversation which Agostino Nifo had with the 'Prince of Salerno' regarding the ethics of Aristotle, a dialogue narrated by Galeazzo Florimonte, who we know was linked to Beccadelli[76].

In any case, both for Contarini and Beccadelli the moral philosophy of Aristotle is the preamble to Christian ethics, without a need to interpret his texts. Beccadelli is quite clear on this. Nearly at the end of the Ὀδηγία, after having seen that Aristotle assigned to the superior part of the soul the capacity to contemplate God, he exclaims:

> Et hoc est quod aureis et diuinis uerbis idem Aristoteles in ultimo Eudemiorum in ultimis uerbis scriptum reliquit, ubi explicans quidnam καλοκἀγαθία sit, concludit, quod illa erit quae maxime τὴν τοῦ θεοῦ θεωρίαν ποιήσει. Haec enim bona sicuti mala sunt, quae impediunt τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν. Quae sententia est aeternis monumentis mandanda, digna nedum philosopho sapientissimo, sed etiam christiano sanctissimo[77].

The same statement is again found in the work written for Ferdinando de' Medici:

> E per questo lasciò scritto con lettere da formarsi in oro Aristotile nel fine dei suoi libri morali *ad Eudemum* che'l fine dell'uomo altro non era, arricchito che fusse di uirtuti in questo mondo, che contemplare Iddio, soggiungendo per regola generale che tutte le cose che riuocauano l'uomo a

75. See the impressive and extremely well documented essay by David A. Lines, *Aristotle's Ethics in the Italian Renaissance (ca. 1300-1650). The Universities and the Problem of Moral Education*, Brill, Leiden - Boston - Köln, 2002, and the papers published in the volume *Virtue Ethics in the Mddle Ages. Commentaries on Aristotle's 'Nicomachean Ethics', 1200-1500*, ed. by I.P. Bejczy, Brill, Leiden - Boston, 2008.

76. *Ragionamenti di M. Agostino da Sessa con l'Illustrissimo Signor Principe di Salerno sopra l'Etica di Aristotele, Raccolti dal Reuer. Monsignor Galazzo Florimontio, Vescovo d'Aquino, Nuovamente reuisti, corretti, et con nuove postille ornati, con la tauola delle cose notabili che in essi si contengono*, In Parma, appresso Seth Viotti, 1562.

77. Ms. Pal. 974/8, f. 42v; cf. Aristotle, *Eudemian Ethics*, VIII, 1249b17-25.

> scriuere e contemplare Dio erano catiue e da fuggire, sì come quelle erano buone che a ciò lo spingevano e fussero di che nome si uolessero. Sentenza, com'ho detto, degna di lettere d'oro e della bocca d'ogni onorato cristiano[78].

The work of Beccadelli on the immortality of the soul can be considered as an example of an interpretation of Aristotle's text based on the one hand on the Greek text alone, and, on the other hand, on the entire tradition of the Greek commentaries; an interpretation because, as has often been pointed out, the interpretation of central passages from not only the *De anima* but from other works of the Stagirite is heavily influenced by the importance given to them in the commentaries of Themistius and Simplicius, and again by a philosophical position which is decidedly eclectic, and by a procedure which is not so much demonstrative as dialectical/rhetorical. Again in this text Beccadelli makes full use of his knowledge of the ancient tradition, and is helped by a good knowledge of the Greek language. As regards the text of the *De anima* he clearly refers to the pages of an edition from Basel («[...] quae in libello meo Graece Basileae impresso sunt folio VII», cf. ll. 64-65), which has been possible to identify as that edited by Jacques Lefèvre d'Étaples in 1538[79].

In his prologue Beccadelli relates that he has a relevant knowledge of the problem and refers to some protagonists in the debate on the immortality of the soul, a problem which, while he was writing, was nearly obsolete. They are authors who are quoted here and are no longer mentioned in the pamphlet (nor again in that dedicated to Bolognetti), except for Pomponazzi, who is mentioned in order to discuss his ideas. Some are well-known - like Agostino Nifo[80], Pomponazzi, Marcantonio Zimara[81], but others – like Cristoforo Marcello[82] and Ambrogio Leoni (Ambrosius Nolanus)[83] are less well-known. Lastly, Beccadelli mentions Contarini, in order to express a continuity between himself and the writings of the Cardinal. However Beccadelli's work is not just an imitation: he differs from that of the Cardinal and of others, and comes across as original in giving his analysis an almost exclusively textual-philological formulation. As we noted above when examining Contarini's text,

78. Cf. Beccadelli, *Della cognitione di se stesso*, ms. Pal. 974/10, ff. 42v-43r.

79. Ἀριστοτέλους περὶ ψυχῆς βιβλία τρία. *Aristotelis de Anima libri tres, una cum Iacobi Fabri Stapulensis in eosdem introductione et Themistii commentatiuncula*, Basileae, per Thomam Platterum, 1538.

80. Cf. Lohr, *Latin Aristotle Commentaries*, II, pp. 282-287.

81. Cf. *Ibid*., pp. 504-512.

82. Cf. *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 69, pp. 525-528 (see the entry by M. Palumbo).

83. Cf. Lohr, *Latin Aristotle Commentaries*, II, p. 219; B. Croce, *Erasmo e gli umanisti napoletani*, in Id., *Scritti di storia letteraria e politica*, XLI, *Aneddoti di varia letteratura*, I, Laterza, Bari, 1953, pp. 166-178.

it is also true that Thomas Aquinas had already structured the debate by carrying out an exegesis of the *De anima* in order to justify his interpretation of the Aristotelian text, and supported by Themistius and against Averroes. However, in his treatise Beccadelli, who has the possibility of using other Greek commentators, stands out because of his exclusive use of Greek texts as well as for commenting particularly on Book III, and for not mentioning the Arabic interpreters – apart from, of course, some generic references to Averroes – who had already entered the tradition a long time before, at the time of the medieval masters. Beccadelli also shows a preference for Cicero and a few other classical writers. It is a pity that in some cases - including the 'littera Aristotelis' – the Greek edition he uses had variants which could suggest a different reading of the text. After all, Beccadelli was interested in the 'littera Greca', and on this ground he intends to confront those who thought they had demonstrated that in Aristotle there is no assertion of the survival of the soul of a human being.

In beginning his exposition, Beccadelli laments the fact that quite a number of philosophers

> aperte scriptum reliquerunt Aristotelem in ea materia incertum, nihil diffinitum, nihil apertum de ea sanxisse, sed in scena, ut aiunt, omnibus satisfacere uolens, modo hanc modo illam sententiam sequi se uelle ostendit. Quae certe opinio mihi semper adeo absurda uisa est, ut nedum laudem eximio philosopho afferat, sed ignominia maxima illum potius inurat. Quid enim turpius de philosopho ueritatis patrono dici potest quam illum in re maximi ponderis et ad nos praecipue pertinente haesitasse et ut ne suam proderet ignorantiam nobis ut Sophista cavillosus technis et enigmatibus illusisse? Quae sane, qui philosophiam et Aristotelis dignitatem, ut par est, considerare uoluerit, ab eo maxime abfuisse fateatur necesse est[84].

This criticism was perhaps a commonplace in the times in which Beccadelli wrote, and moreover corresponds with the 'obscuritas' that Aristotle was accused of. Notwithstanding this excuse, put forward by those who proposed an elusive Aristotle, but rather precisely because of this Beccadelli intervened:

> Hinc factum est ut ego in hoc ocio Florentino ad hanc diligentius inspiciendam accesserim, Aristotelisque libros, quibus de hac re tractarit et praecipue illos de anima diligenter euoluerim, sententiasque eius omnes ad questionem hanc pertinentes selegi, quibus quid sentiret ac nobis aperte tradiderit ita assecutus mihi uideor, ut qui contrarium asserant Aristotelis uerba et mentem non percepisse affirmare ausim[85].

84. Cf. Appendix: *De immortalitate animae*, ll. 18-28.
85. Cf. Appendix: *Ibid.*, ll. 28-33.

I will pass over an analysis of the *De immortalitate*, which would require a lengthy exposition, and instead will dwell upon the judgements, praises and statements regarding Aristotle's thought which are scattered throughout this text. Firstly, there is the choice of the method to follow:

> Et cum de hac proposita questione duplici ratione agere possimus, una scilicet ut uerba ipsa Aristotelis consideremus quid dixerit inspicientes, altera ut rationibus et argumentis ab ipsa Peripateticorum scola petitis agamus, primam sequemur uiam, ut quasi de Aristotele colloquentes ab eo sine disputatione audiamus quid in hac re tam gravi sentiat *eius nuda sententia contenti*. Disputationes autem et argumenta acutioribus et pertinacioribus relinquentes, hoc enim tantum in praesentia quaerimus quid Aristoteles senserit, an autem id bene vel male alii disquirant, *nos enim nunc cum illo opinari non autem scire profitemur*[86].

In Aristotle's thought we find evidence of the universal awareness of the survival of that part which characterizes a human being: Aristotle is the messenger of this universal awareness:

> Quaerere autem quomodo hic intellectus noster a corpore seiunctus intelligat, et an sit unus uel plures, non est propositi nostri, transcendit enim materiam phisicam, et ad primum pertinet philosophum uel Theologum. Unum tantum addam: Aristotelem hic uideri sensisse singularem esse et superesse, dum causam reddit, quare eorum quae hic gessit non reminiscatur, quae superflua esset, si unius tantum et uniuersalis existeret; et quae etiam tetigit de modo intelligendi immaterialia sine phantasmate huc pertinent, et faciunt illa quae modo adduxi ex primo Ethicorum, praeterquam quod uniuersus totius orbis consensus causam hanc de singularitate animorum uehementer iuuat: est enim tanquam uox naturae, quae loquitur[87].

And this is the deep conviction of 'omnis antiquitas':

> Sic itaque ex his quae supra adduximus sententia haec firmissima est Aristotelem manifeste animae intellectiuae immortalitatem asserere. Quod et antiquitas illa ueneranda florente Republica Romana constanter affirmauit, cuius rei praeclarissimum Ciceronis testimonium habemus, qui in primo Tusculanarum quaestionum dum de animi immortalitate disputaret, et Aristoxenis opinionem adduxisset, qui illius mortalitatem cum corpore ponebat, hunc refellens Cicero et quasi eludens, cum Aristoxenes musicam profiteretur, cuius adhuc in ea facultate extant

86. Cf. Appendix: *Ibid.*, ll. 7-45 (italics are mine).
87. Cf. Appendix: *Ibid.*, ll. 700-709.

> libri, subiunxit: Aristoxenes canere doceat, haec magistro concedat Aristoteli ; fuerat enim illius auditor ita, ut uidemus, omnis antiquitas tam Graecorum quam Latinorum, et Aristotelis nobilissimi interpretes, Alexandro excepto, de hoc nunquam dubitarunt, licet post Arabum tenebras aliqui ex Latinis, et recentes, hoc problema in dubium reuocare conati sint[88].

If the 'suprema pars hominis' for Aristotle is immortal, then his moral teaching is justified and grounded, and shows the way to happiness:

> dico Aristotelem in his libris de foelicitate hominis, quae a uirtutibus ut a matre procedit, tractare. Scopus enim eius his est, ut doceat scilicet quomodo homo foelix et beatus euadat; nam sicut nouerat nobilissimam omnium creaturarum hominem, ita de illius praestantissimo fine inquirit, quem cum omnes fateantur foelicitatem esse, media investigare non praetermittit[89].

And therefore:

> Tante bugie et false opinioni fanno trouare le passioni degli homini, mentre uogliono ostinatamente diffendere quello che una uolta s'hanno proposto, per falso che sia, come hanno fatto questi nostri moderni philosophi, per non dire impij, uolendosi far scudo d'Aristotele, il quale ne i libri c'ha lasciato scritti, sempre alla pietà et buoni costumi ha exortato le genti, et scrittolo anchora nelle sue leggi[90].

However, it is at the end of the *Censura de quibusdam libris Aristotelis et de amicitia*, dedicated to his secretary-pupil Antonio Giganti, that we come across a sort of summing up of how Beccadelli saw himself in relation to Aristotle, the philosopher who had placed in his teaching the values of 'pietas', that feeling of devotion towards relatives, country and God, a virtue in the classical tradition – and not just there – which is found together with justice and which should regulate the actions of the "homo politicus", and of the "homo religiosus":

> Et ex his facile cognosci potest quam uere dixerim Aristotelem nobis probitatis et pietatis esse auctorem, dum nos ad nostram, id est mentis nostrae, culturam et Dei exhortatur, quae non solum in his libris, sed et in decimo horum moralium in fine cap. vij disertissimis uerbis scriptum reliquit, dicens hominem conari debere se immortalem reddere immortalia curando. Et in his libris de amicitia dixit /20v/ semper improbitatem

88. Cf. Appendix: *Ibid.*, ll. 687-699.
89. Cf. Appendix: *Id.*, Ὁδηγία, ll. 30-35.
90. Cf. Appendix: *Id.*, *Al Magnifico messer Francesco Bolognetti*, ff. 15v-16r.

> fugiendam, dandamque operam et boni efficiamur. Et supra in principio V libri dicit nos a Dijs petere debere quae nobis bona sint, quae illi, ut dicebat Socrates et refert Valerius Maximus, qualia essent soli norant nobisque dabant. Et nedum in his libris moralibus pietatem hanc Aristotelicam sparsam uidemus, sed etiam in libris Topicorum, maxime in primo in fine cap. 9, dum iuuenes erudiens quae sint problemata dialectica dicit ab illis in primis cauendum, quae supplicio digna sint, ut si quis quaerat: sint ne dij colendi aut parentes amandi. Quae omnia bene cum his conueniunt, quae in ultimis uerbis in moralibus ad Eudemum scripta reliquit, dicens hominem ad hoc uirtutibus instrui, ut Deum colere et illi /21r/ seruire non sit ineptus. Quare libri Aristotelis, et praecipue morales, sunt iuuenibus euoluendi, quia inde doctrina cum pietate et non blasphemiae hauriuntur, ut rabulae dicunt, qui tanti philosophi candorem non percipiunt, redduntque haec studia illustriorem sanctam nostram Theologiam[91].

As we mentioned above, given that Giovanni Bernardo Feliciano frequented the circle of Contarini, the complete agreement in letter and spirit between Beccadelli and Feliciano in regarding the teaching of Aristotle as adhering fully to Christian theology cannot be a mere coincidence. The exaltation of the Christianity of Aristotle is clear, complete and repeated in the preface of Feliciano to the translation of the Greek commentators to the *Nichomachean Ethics* :

> Cum igitur haec Aristotelis actiua adeo syncera sit, ut a nostra Christiana nihil plane deissentire uideatur, nisi quatenus illa paulo perfectius ac su-blimius adhuc hominem prouehit, ita ut non solum uitia omnia, ut ipsa haec facit, eradicet, uerum etiam exiguas omnes radicum fibras unde timeri pullulatio aliqua possit, diligenter perscrutandas euellendasque censeat. Cumque actiua, ut diximus, fundamentum contemplatiuę sit, eique correspondeat, simili modo contemplatiuam quoque & rationalem, quam philosophus hic tradit, non differre a Christianorum speculatione, nisi in eadem hac perfectione credendum est, si morali huic fabricae consentaneum esse eam debere existimamus[92].

When it seems that Aristotle expresses ideas as true which are contrary to the Christian faith, such as the mortality of the soul and the eternity of the world, the texts should be interpreted by taking the methodological stance that is constant in his research, namely that of considering reality as it appears to our ex-

91. Cf. Parma, Biblioteca Palatina, Ms. Pal. 974/7, ff. 20r-21r.

92. Cf. *Eustratius, Eustrate, Michael Ephesius*, ed. 1543, f. aa.ii. (recto); *Aristotelis Stagiritae Moralia Nicomachia*, ed. 1541, f. ** ii (verso).

perience, a transient reality, and he does not consider – while being aware of it – the true essence of thing, contrary to the way in which Plato proceeds:

> Nam quae de aeternitate mundi, de anima nonnullisque aliis huiusmodi disputat, magis ad morem ipsius quo uti in rebus omnibus pertractandis consueuit, quam ad impietatem aliquam referenda sunt. A natura enim non solet recedere Aristoteles, ut etiam quae supra naturam sunt, sicut etiam nonnulli philosophiae eius Graeci interpretes asserunt, eo modo consideret, quo natura respiciunt, quatenus que in natura constituta sunt; contrario modo quam Plato consueuerit, qui naturalia quoque paulum a natura subleuando indagat, ut propterea quoque in multis dissentire inter se hi philosophi uideantur, cum tamen in uia & modo considerandarum rerum plerumque magis quam in rebus ipsis discrepent. Si enim de anima mortales aliquas rationes affert, vt quibusdam videtur, eae verissimae ac certissimae sunt existimandae, si de anima ea intelliguntur, quae materiam respicit corpusque mortale informat ac perficit[93].

Thus Aristotle, all of Aristotle is to be interpreted with the application of a particular criterion of interpretation:

> Verum enim esse id constat, si ad naturalem hunc ordinem quem ipse spectat, consideremus. Non enim ex hac alterationum serie ac vicissitudine a principio creatum esse mundum asserimus, sed ex creatione eius alterationum seriem postea successisse, vt si docendi viam qua humana haec sensuique exposita ad clariorem demonstrationem respicit hic Philosophus aduertamus, facile intellecturi simus eius rationalem tractationem etiam si verbis aliquando videatur, sententia tamen a morali quae sanctissima est nusquam discrepare[94].

Are we faced then with a different formulation of the theory of the 'ratio philosophica' which is distinct from 'fides'? Or with the 'veritas philosophica'?[95] It seems to me that what we have here is neither one nor the other position, but is rather an affirmation that the routes followed by Plato and by Aristotle differ inasmuch as the former begins as it were from the contemplation of the essence of the things whereas the latter begins from concrete things, from the reality of our existence in a changing world. If one investigates change, as Aristotle does – or so Feliciano seems to understand – the soul which passes away seems to be mortal. Nevertheless, the fact that Aristotle does not consider the

93. *Ibid.*
94. *Ibid.*
95. For an exhaustive discussion, well-balanced evaluation of these topics and new perspectives from Middle Ages to Modern Age, see L. Bianchi, *Pour une histoire de la "double vérité"*, Vrin, Paris, 2008.

essences – as Plato does – does not mean that he denies them, but simply does not talk about them: Aristotle is *loquens ut naturalis*. Perhaps we might say that to reconcile Plato and Aristotle one has to be aware of the methodological and theoretical starting point which has bestowed an esoteric semantic value to their teachings. Certainly it is not necessary to show that the origin of this point of view can be traced back to some themes of the Greek Aristotelian exegetical tradition. Even if it is not formulated with the same rigour, one can read this particular point of view between the lines of the writings of Contarini and it appears more clearly in Beccadelli, in particular in the *De immortalitate animae*.

Contarini and Beccadelli would certainly have agreed with the words with which Feliciano ended his preface:

> Atque haec in pręsentia mihi dicenda existimaui, non quod moralem nostrorum uitam & actiuam esse hac peripatetica exquisitiorem perfectioremque non putem, sed ut Aristotelicam hanc & actiuam felicitatem longe sanctiorem et puriorem quam prima fronte pre se ferre philosophia uideatur, si perpendere diligentius rem uoluerit, inuenire unumquemque posse demonstrem. Hocque Aristotelis opus esse eiusmodi, ut si non exacte perficere, praeparare tamen & deducere ad perfectionem hominem mirifice ualeat[96].

It is no wonder, therefore, that nearly one hundred years later (1645), Fortunio Liceti would publish a very well articulated 'defensio' of the 'pietas' of Aristotle: *De pietate Aristotelis erga Deum et homines libri II*[97].

96. *Ibid*., ed. 1543, f. aa.iij. (verso); ed. 1541, f. **vi (verso, second part of the fasc.)
97. See Appendix; for Liceti see Lohr, *Latin Aristotle Commentaries*, II, pp. 222-223.

APPENDIX

The complete *De immortalitate animae* has been transcribed in the appendix, and only some *excerpta* from the Ὁδηγία *in Aristotelis Moralia* and from the *Censura de quibusdam libris Aristotelis*, works written by Ludovico Beccadelli, as well as two chapters taken from the *De pietate Aristotelis* of Fortunio Liceti (Udine, 1645).

The *De immortalitate animae* has been handed down by two manuscripts kept in the Fondo Palatino of the Biblioteca Nazionale Palatina of Parma, that is, Ms. Pal. 975/1 (an autograph), and Ms. 972/2, a handwritten copy [98]. The autograph bears signs of crossing out, re-writing and additions; the handwritten copy faithfully registers all of these corrections and so there is no need to provide an apparatus of the variants, since the copy represents the final version as written by the author. In order to help the reader and to make the text more accessible, it was necessary to identify the sources.

As regards the *excerpta* from the other works of Beccadelli, we simply transcribed the text, without providing an 'apparatus fontium'.

Sources quoted in the apparatus of *De immortalitate animae*, apart from references to Aristotle's works:

Alexander, *De Anima* = Alexandri Aphrodisiensis *praeter commentaria scripta minora, De anima liber cum mantissa*, ed. I. Bruns, typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini, 1887 (CAG, suppl. Arist., II, 1)

Philoponus, *In de Anima* = Ioannis Philoponi *in Aristotelis de Anima libros commentaria*, ed. M. Hayduck, typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini, 1887 (CAG, XV)

Simplicius, *In de Anima* = Simplicii *in libros Aristotelis de Anima commentaria*, ed. M. Hayduck, typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini, 1882 (CAG, XI)

Themistius, *In de Anima* = Themistii *in libros Aristotelis de Anima Paraphrasis*, ed. R. Heinze, typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini, 1899 (CAG, V, 3)

98. Cf. the descriptions of the mss. by P. Rossi in *Catalogo di manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane*, 2, pp. 162-163.

Ludovici Beccatelli Ragusinorum archiepiscopi ὁδηγία in Aristotelis moralia ad illustrissimum marium columnam

(Excerpta e codice Parmen. Pal. 974/8, ff. 1r-14r)

/1r/ Semper ea uirtutis, Mari illustrissime, uis fuit, ut umbra eius uix agnita etiam ab ea alienos ad se tamen amandum prouocauerit, quod mihi superioribus mensibus usu uenisse intellexi. Nam cum Florentiam ab Eccellentissimo et Illustrissimo Duce Cosmo accitus uenissem inter eos quos literis politioribus instructos et uirtutibus deditos cognoui, tu mihi praecipue amore dignus et admiratione uisus es. Et profecto hodie miraculo pene datur, cum iuuenem aliquem opibus et aetate florentem uidemus, qui illecebris sensus sepositis sponte Musis et studiis praestantissimis uacet, quod tu ita strenue facis, ut iam fere omnium oculos et Romae et Florentiae in te conuerteris, qui te non minus sanguine quam uirtute illustrem admirantur. Quanquam qui Columnenses – ut ita dicam – Heroas progenitores tuos et praecipuae Stephanum patrem uirtute bellica, pietate ac omni laudum genere insignem cognouit, te uiam hanc, quam /1v/ teris, tenere non mirabitur; ita enim suos ille filios educauit, ut nihil unquam nisi laudabile et honestum prae oculis haberent, quo exemplo utinam multi excitarentur patres. Hinc factum est, ut tu, quanquam adolescens adhuc, eam de te spem concitaris, ut breui te magnum Italiae decus nedum Columnensium familiae futurum speremus. Sed non haec mihi instituta est oratio, ut tuas laudes commemorem: aliud enim otium et uim eloquentiae maiorem desiderant. Illud tantum tibi significare proposui me ad te amandum hac specie mirifice impulsum. Cumque mecum cogitarem quo potissimum signo id tibi ostenderem, occurrerunt quaedam quasi προλεγόμενα siue ἰσαγογικά in Aristotelis Moralia ad Nicomachum quae olim dum eos libros qua potui diligentia euoluerim mihi conscripseram. Quarum rerum meditatione, ni fallor, rationem satis apertam mihi uisus sum reperire ad tanti /2r/ philosophi methodum inspiciendam. Cumque te maxime ea lectione ac praeceptorum imitatione delectari uiderem, illa ad te qualiacunque sint mittere decreui, quae si, id quod opto, non praestabunt, testatum saltem apud te animum meum relinquent, qui te amat et obseruat, ita etiam aliqua ex parte studia tua promouere desiderat.

Sed, ut ad rem accedam, dico Aristotelem in his libris de foelicitate hominis, quae a uirtutibus ut a matre procedit, tractare. Scopus enim eius hic est, ut doceat scilicet quomodo homo foelix et beatus euadat; nam sicut nouerat nobilissima omnium creaturarum hominem, ita de illius praestantissimo fine inquirit. Quem cum omnes fateantur foelicitatem esse, media etiam quibus ad illam perueniamus inuestigare non praetermittit. Omnis namque auctoritas philosophiae, ut inquit Cicero, consistit in beata uita comparanda. Beate enim

uiuendi cupiditate omnes incensi sumus, quod /2v/ non solum in his libris testatum reliquit Aristoteles, sed in omnibus fere aliis et paresertim in Rhetoricis, quam considerationem merito ad politicum pertinere tradit. Finis enim optimus de beata hominis uita non nisi ad optimam disciplinarum et quae aliarum domina quodammodo sit pertinere potest. Talem autem esse politicam ostendit, quae caeteras artes et disciplinas moderatur in ciuitate. Materiamque hanc de beatitudine humana non in genere et in idea tractat; nam illa nihil ad rem propositam faciunt, sed ut homini in hac uita degenti apposita et propria est. De eaque antiquorum quasdam recenset opiniones, quae praecipue ad tria genera reducuntur, ut interim uulgares et ignobiles omittamus. Nam alii in uoluptate et diuitiis, alii in contemplatione, alii demum in uirtutibus et actione, quae ad politicum spectat, consistere dicunt. Sententia illorum, qui uoluptatem corporis praeferebant, iamdiu ab omnibus fere explosa est; nam, sublata uoluptate cognoscendi, reliquae homine non /3r/ sunt dignae et ad bruta pertinent, ut ipse dicit in fine primi ad Eudemum. Foelicitas ergo, quam inquirimus, in anima ut consistat necesse est; nam ut anima uiuimus, ita et per illam, cum uirtutibus praedita sit, bene uiuimus, ut dicit ipse in primo Magnorum moralium. Quare ut corpora ad sanitatem nisi noxiis humoribus purgata deuenire non possunt, sic nec anima foelix esse potest quae uitiis non uacet. Et ideo philosophi ad hunc finem praecepta moralia tradidere tanquam medicinam et uiam ad praedictam animae sanitatem acquirendam, foelicitatem scilicet. Purgatio autem duplex est, sensuum scilicet et uoluntatis. Ad primam pertinent uirtutes proprie morales dictae, ad secundam illa quae de prudentia dicuntur et ad contemplationem pertinent, de qua Aristoteles tradit ultimo libro, haec Platonici, ut per Ficinum in proemio Phedonis pagina 153. 160. 163.

De foelicitate ergo quae ab anima procedit cum /3v/ agendum sit, siue in actione siue in contemplatione reponatur – de quibus postea – primum necessarium est de anima et partibus eius considerare, quod etiam ipse admonuit in fine primi ad Nicomachum.

Vnde altius repetentes dicimus ex mente Aristotelis in his libris et de anima et alibi hominis animam quatuor praecipue partibus constare: φυσικῷ seu θρεπτικῷ, ὀρεκτικῷ, λογιστικῷ, ἐπιστημονικῷ. Prima pars, quae plantalis siue altrix appellatur, sub se continet omnes illas quae ad generandum, alendum et nutriendum animal siue plantam pertinent, quae nihil cum uirtute morali commune habent. Haec enim, ut ille dicit in fine primi ad Nicomachum, τῆς ἀνθροπικῆς ἀρετῆς πέφυκεν.

Secunda pars ὀρεκτική dicitur, id est appetitiua. Haec etsi in genere de omni appetitu dicatur, tam rationali scilicet quam irrationali, ut ueritatis, scientiae, prudentiae et cuiuscunque rei honestae et rationalis, tamen per excellentiam ad eas partes applicata est in quibus maxime dominatur, quae sunt irrationales,

ut ira et cupiditas, ut tradit Galenus Platonem sequens in libro, quod mores animi corporis temperamenta sequuntur. Vnde a Platone, Aristotele et aliis ad tria praecipue nomen appetitus refertur, concupiscibilem scilicet irascibilem et uoluntatem, ut ipse tradit in libro de Anima et in secundo ad Eudemum. Primaque duo capita, irascibilis uidelicet et concupiscibilis, sunt in parte irrationali animae, apta tamen in homine rationi parere, qui proprius est campus uirtutum quae morales dicuntur.

Tertia pars, uoluntas scilicet, in parte rationali est; illa enim per se ad bonum fertur et, ut dicit in Eudemiis, βούλεται <δ΄> οὐθεὶς ὃ οἴεται εἶναι κακόν. Irascibilis autem et concupiscibilis feruntur impetu, et, nisi fraeno rationis obtemperent, praecipites sese plerunque agunt. Quare uirtus in his moderandis se exercet et circa haec versatur. Ab his enim duabus animae /4v/ potentiis multae actiones procedunt, de quibus mox dicetur, quae si ut conuenit dirigantur uirtutes, sin minus uitia nominantur. Et ideo ualde apposite Plato, ut referunt Philo Judaeus, Proclus et Theodoretus, praedictas potentias tanquam bigas quae currum rationis traherent ponebat, quae, licet inter se natura diuersae sint (nam irascibilis ut feruentior animum nostrum ad aliquid aggrediendum excitat, concupiscibilis autem illum quodammodo mollit et eneruat) rationi tamen parentes et fraenum audientes suauissime currum ad finem optatum perducunt; sin minus, illum et aurigam praecipites agunt. Vnde Plato, in primo de Legibus uersus finem de affectibus loquens, dicit miraculo ascribi quod homines inter animantes ita ratio dirigat, ut affectibus superiores euadant. Hasque potentias Platonici etiam loco inuicem differenti locauerunt, ut iram in pectore, cupiditatem subter praecordia, ut etiam Cicero refert primo /5r/ Tusculanarum. Has ergo duas animae potentias uirtus, ut dictum est, moderatur; nam saepe ira et cupiditas ab irrationali parte stant, utpote quae uoluptate et dolore obcaecantur, quae passionum multarum quasi uberrimi fontes in nobis existunt. Quare ab his magna adhibita diligentia nobis cauendum esse, saepe admonet Aristoteles in his libris ad Nicomachum. Illudque in hac parte forte omittendum non est, quod illam potius ὀρεκτικήν id est appetitiuam appellant quam sensitiuam, quia ab appetitu et non a sensu concupiscentia et ira procedunt. Sensus enim per se nec boni nec mali sunt, ut saepe tradit Philo, sed a uoluptate corrumpi apti, qui subdit quod concupiscentia semper mala est. Sed ut ad Aristotelem reuertamur, dicimus hanc partem appetitiuam, quatenus rationi paret, rationalem appellari. Duas enim in Eudemiis partes animae rationales tradit, unam quae imperet, alteram /5v/ quae parere apta sit, quod et in fine primi ad Nicomachum scriptum reliquit. Et in primo Politicorum in capite tertio duas animae potentias refert, unam quae ut domina imperet, alteram quae pareat. Primam νοῦν appellat, secundam uero ὄρεξιν καὶ παθητικὸν μόριον, quam partem in tertio *de Anima*, cap. 4 dixit

esse φθαρτόν, sic innuens aperte alteram partem esse ἀθάνατον, qua in parte, corruptibili scilicet, suum uirtutes morales theatrum reposuere.

Tertia pars animae praecipua supra enumerata λογιστική siue δοξαστική dicitur, ut ipse tradit, qua scilicet ratiocinamur ea quae alio uel alio modo se habere possunt, et consultiua dicitur. Haec enim semper rationalis prudentiaeque mater quae uoluntati adnexa est nec affectibus perturbatur, uirtutesque ad suam perfectionem adducit, de qua in VI ad Nicomachum multa eleganter tradit Aristoteles eius partes docens.

Post quam quarta et ultima pars animae superest, quae a Graecis appellatur τὸ ἐπιστημονικόν, id est intellectuale. Est autem haec pars inter omnes alias in anima praestans et digna, et mens seu νοῦς dicitur, in qua scientiarum, sapientiae et Dei demum contemplatio consistit. Hanc partem etiam ab aliis loco seiunctam Platonici asseruerunt, in capiteque tanquam in arce locarunt, quam /6r/ separationem Aristoteles in secundo de Anima probare non uidetur ibi: Τὰ δὲ λοιπὰ μόρια τῆς ψυχῆς φανερὸν ἐκ τούτων ὅτι οὐκ ἔστι χωριστά, καθάπερ τινές φασιν, ut ibi notat Philoponus.

Sed hoc nihil ad rem nostram; nam partes animae praecipuas ea breuitate qua possumus exponere conamur, nolentes in hac ultima et nobilissima parte illud praetermittere, quomodo νοῦς siue intellectus ad speculandum deueniat. A sensibus enim imaginatio, quae φαντασία dicitur, ortum habet, quae φαντάσματα sua siue imaginata potentiae discursiue refert, illa tandem intellectui, qui illa contemplatur et memoriae mandat. Et ideo dicebat Aristoteles in tertio de Anima in ultima parte ad speculationes sine fantasmate deueniri non posse.

Et ex his satis apertas animae nostrae potentias arbitror, licet non ignorem alias diuisiones ab ipsomet Aristotele et a Platonicis afferri. Nam in secundo de Anima enumerat /6v/ θρεπτικόν, αἰσθητικόν, ὀρεκτικὸν κατὰ τόπον, διανοητικόν, et Platonici dicunt potentiarum animae quasdam esse uitales et naturales, quasdam animales. Vitales dicunt non esse in nostra potestate, sed per se operari, ut generatiua, nutritiua etc.; animales uero quae electione fiunt a nobis, ut motus ab impetu, sensum, operationes, uocalia, ira, concupiscentia etc. Et has animales potentias iterum partiuntur in imperantia et obsequentia; imperantia appellant διανοητικὸν καὶ ἐπιστημονικόν, quas semper rationales dicunt; obsequentia sensus et motus per impetum et iram et concupiscentiam, quas ad parendum aptas affirmant. Alii illas ut γνωστικὰς καὶ ἐπιθυμητικὰς considerant; γνωστικὰς dicunt νοῦν, διάνοιαν, δόξαν, φαντασίαν, αἴσθησιν, ἐπιθυμητικάς uero uoluntatem et electionem. Sed, ut dicit Aristoteles in tertio de Anima, qui uellet omnes animae operationes /7r/ scrutari innumras et prope infinitas partes et potentias constitueret; sunt enim, ut ille dicit, πάμπολλα καὶ ἄπειρα.

His itaque contenti ad institutum nostrum reuertamur, ut scilicet de foelicitate, quam adipiscendam proponit Aristoteles, inquiramus. Foelicitatis ergo et beatae uitae iam propositae ex praedictis facilis erit indagatio; nam sicut corpus sine anima mortuum est, sic anima sine ratione et ratio sine uirtute. Virtus enim, ut dicebat Philo, est ueluti paradisus, cuius delitiae pax, gaudium et uoluptas, quibus ornatus homo, ut Dei planta, fructus illi producit suauissimos. Et ideo subdebat idem Philo in Sacris Scripturis ex genere hominum alios Terrae filios, alios Coeli, alios Dei uocari; sic primos uoluptatibus deditos, secundos scientiae, tertios contemplationi significantes, quae a foelicitate aristotelica, de qua in primo libro disputat, non discrepant. In anima enim illa reponit et dicit tandem esse τὸ συμπράττειν καὶ συνθεῖν ad quem /7v/ finem omnia referuntur. Et cum illa bonum sit perfectum, in homine perfecto et non in puero illam collocat et in tempore etiam perfecto. Ipse enim in cap. X primi libri sic scribit: εὐδαίμονα λέγειν τὸν κατ'ἀρετὴν τελείαν ἐνεργοῦντα καὶ τοῖς ἐκτὸς ἀγαθοῖς ἱκανῶς κεχορηγημένον μὴ τὸν τυχόντα χρόνον ἀλλὰ τέλειον βίον καὶ βιωσόμενον οὕτο καὶ τελευτήσαντα κατὰ λόγον?

Hanc enim foelicitatem prouehunt et extollunt bona corporis et fortunae si concurrant; immo hi, quibus haec non obsunt, cum illis fruantur et cum uirtutem operentur, καλοί καὶ ἀγαθοὶ dicuntur, ut tradit Aristoteles in 2° Magnorum moralium. Ei quoniam uirtutum actus est foelicitas siue ab illis prouenit, ideo de uirtutibus et quaenam sint primo disquirit. Ex partitione enim quam supra de anima fecimus quaenam illae sint et morales et intellectuales facile adipiscemur.

Et primo de moralibus investigemus, quae, cum a moribus /8r/ proficiscantur unde et nomen habent, illas a nobis parari et non a natura afferri cognoscimus, etsi non sine naturae auxilio perficiantur et ad summum ueniant, ut ipse scriptum reliquit in primo Magnorum moralium et tangit in VI capitulo ultimo et in decimo, capitulo ultimo. Et quia uirtus quae appetitum rationi subdimus uoluntaria est, ob id enim laudatur, sicut et uitium uituperatur; ideo de uoluntario et de eo quod necessitate uel ignoranter fit cognitio praemittenda est, de quibus Aristoteles in tertio ad Nicomachum tractat. Resque eo deducitur quod quaecunque in nobis sita sunt, ut agamus uel non agamus, si ea faciamus et non inuiti uel ignorantes per nosmet ipsos, ea uoluntaria sunt; quae autem ignorantes uel inuiti facimus, ea non uoluntarie facere dicimus. Vnde in Eudemiis, libro secundo, dicit quod ii, qui diuino furore correpti loquuntur, etsi intellectus opera utantur, non uoluntarie tamen agere dicuntur; nam tunc non ea /8v/ agimus quae in nobis sunt, sed supra nos eminent. Et hic campus aperitur de electione disputandi, et quaenam illa sit, et ut a uoluntate, opinione et appetitu differat, quae Aristoteles in libro modo citato examinat. Et in summa, electio non est finis, sed eorum quae sunt

ad finem omneque electiuum est uoluntarium, licet non fiat conuersio, electioque eorum, quae uno uel alio modo euenire possunt, et sita sunt in nostra potestate ac in consultationem cadunt; quo fit ut medici inter se consultent de pharmaco infirmis subministrando, grammatici autem de suis propositis minime, ut ipse dicit in Eudemiis. Vt ergo in his, ut par est, non erremus, uirtus moralis se exercet, cuius ἔργον siue opus est ita moderari appetitum, ut in affectibus a uoluptate et dolore non superetur. Vnde uirtutem moralem sic definit in Eudemiis, illam scilicet esse ἀπάθειαν καὶ ἠρεμίαν περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας τὰς εἶναι κακίας <...> ἐκ τῶν ἐναντίων etc. /9r/ Sed cum in his uirtus haec uersetur mediamque uiam tenere conetur, horumque excessu uel defectu corrumpatur, facilis est lapsus aegreque huius quasi circuli centrum inuenimus; passiones enim multae sunt quae nos circumstant, quibus ueluti dolo connectuntur tum dolor tum uoluptas, a quibus animi hominum circumuenti, ut dicebat Cicero in libro primo De legibus, quae sunt natura bona non cernunt. Voluntas enim, ut tradit Contarenus in Epistola de potestate Pontificis, ob eius imperfectionem bonum uel malum sub specie boni saepe eligit. Quare philosophi uirtutes morales tradidere, ut illis tanquam filo in his tenebris regatur, ne a uitio in praeceps trahatur. Vrget enim appetitus, qui in irascibili et appetitiua uoluntatem saepe decipit. Nec ob hoc quod electione male agenti priuetur dicitur uoluntas libertate priuari, quia male operari non est libertas, sed impotentia potius, quemadmodum aegrotatio in corpore uel claudicatio /9v/ in crure non dicitur a libertate et potentia prouenire, sed ab impotentia. Et quamuis loquendo dicamus uoluntatem posse malum eligere, hoc tamen non proprie; nam illud est impotentiae non autem potentiae. Nec ob hoc dicendum, quod uirtus moralis libertate arbitrii tollat, dum illam ab errore abducit. Voluntatis enim libertas non est ut possit deficere, sed magis ut proprio nixu ad bonum feratur, a quo cum deuiat, illud ab impotentia et non a potentia procedere dicitur. Quare cum ad statum beatitudinis, domino miserente, deueneri-
imus, ubi peccare non possumus, tunc plene et uere liberi erimus, exempti a perturbationibus, quae nos frequentes hic circumstant. Sunt autem eiusmodi perturbationes ira, timor, odium, desiderium, emulatio, misericordia etc., quas copiosius enumerans Cicero in quarto Tusculanarum, ex sententia Stoicorum earum omnium fontem intemperantiam dicit, a qua quatuor ueluti /10r/ flumina illi procedere asserebant, ex quibus innumeri prope riuuli perturbationum deriuarentur, doloremque et uoluptatem hic saepe ab Aristotele citatas quasi subdiuidentes, quatuor illa flumina distinguebant, ut uoluptatem in laetitiam gestientem praesentis boni, et cupiditatem uel libidinem magni boni opinati diuideret. Dolorem uero in metum et aegritudinem ut metum ad opinionem mali impendentis, aegritudinem autem magni mali praesentis traducerent. Sic quasi laetitiam et dolorem spe et metu consociantes, unicuique

autem capiti suos addebant affectus, quos ibidem Cicero sic disponit /10v/:

Sub aegritudine:	Sub metu:
Inuidentiam	Pigritiam
Aemulationem	Pudorem
Obtrectationem	Terrorem
Misericordiam	Timorem
Angorem	Pauorem
Luctum	Exanimationem
Moerorem	Conturbationem
Aerumnas	Formidinem
Lamentationes	
Dolorem	
Sollicitudinem	
Molestiam	
Afflictionem	
Desperationem	

/11r/ Sub uoluntate uel laetitia:	Sub libidine:
Maleuolentia laetans malo alieno	Iram
Delectatio	Excandescentiam
Iactatio	Odium
	Inimicitias
	Discordiam
	Indigentiam
	Desiderium

In quibus omnibus uirtus moralis, ut dictum est, se exercet. Quarum uirtutum et uitiorum oppositorum ut proprias sedes indagemus et locos unde singulae procedant ad suprascriptas animae diuisiones recurrendum est, et maxime ad ea quae in secundo capite posita sunt de parte appetitiua, quam arenam quodammodo esse diximus moralis philosophiae.

Cumque, ut dictum est, appetitus siue ὄρεξις ad /11v/ duas partes animae irrationalis moderandas pertineat, iram scilicet et cupiditatem, sitque ira nobilior et a Platonicis in pectore locata, ut dictum est, cupiditas uero subter praecordia, illaque ut magis rationi propinqua ab Aristotele ponatur in his libris; ideo hic primo de illa agit, eam uirtutem exponens, quae irascibilem partem respicit, fortitudinem scilicet quae adeo nobilis est, ut ab ea nomen

uirtutis processerit: uiro enim haec maxime digna, ut dicit Cicero, et ad dolorem moderandum praecipue pertinet. Post quam secundo loco de temperantia agit, quae uoluptatibus in primis occurrerit, in quibus tractandi ordinem Aristoteles sequens et eius conclusiones de uirtutibus et uitiis illis oppositis compendiose referens primum ea quae spectant ad fortitudinem tractabo, mox de temperantia et reliquis subiiciam /12r/.

De fortitudine

Fortis est qui in morte honesta intrepidus est, qui quandoque et timet et fidit, ut ratio suadet.

Qui nihil penitus timet, uel furiosus uel stupidus dicendus est.

Audax dicitur qui temere uult uideri fortis, re nondum cognita, nec ratione mouetur, sed impetu, et saepe in periculis retrocedit; at fortis contra.

Timidus omnia timet, etiam ubi non oportet, et sine spe est.

Seipsum morti offerre semper fortis non est.

Fortes certo modo per analogiam dicuntur ciues in republica, milites in bello et ii qui ira feruntur.

Et qui bene sperant, ut moechi, ebrii, in quibus et reponi possunt, qui periculum ignorant et ideo illo adeunt.

Ferae fortitudine carent.

Fortitudo magis elucet in subitis quam in praeuisis periculis.

Fortitudo, cum circa terribilia uersetur, non sine dolore est.

Fortitudinis finis suauis est, etsi quae praecedunt et circumstant amara sint, et quo illa acerbiora, finis suauior est.

Nihil prohibet milites optimos et ualentes esse, etsi non fortes. /12v/

De temperantia

Temperantia uirtus est, quae ad partes irrationalis animae pertinet, non tamen ad omnes uoluptates, sed eas quae corporis sunt; et proprie dicitur de iis quae in gustu et tactu consistunt, non autem omni, sed uenereo.

Cupiditates quaedam sunt communes, quaedam propriae. Communes sunt ut edendi et nubendi in iuuenibus, in quibus peccatur cum ultra modum eas persequuntur. Propriae sunt hoc uel illud magis appetere et hoc uel illo modo; et in his intemperantia consistit.

Similiter intemperantis est dolore affici ob uoluptate non consequutam; cupiditas enim dolore annexa est. Contra uero nulla in his uoluptate affici nec discrimen aliquod ciborum facere raro euenit ut fiat, et tales praeter hominis naturam sunt nec nomen sortiti sunt, et insensati et fatui dici possunt.

At temperans inter hos medius; non enim uoluptate afficitur ut intemperans nec tristatur ut ille, sed cupit moderate magisque appetit quae ad /13r/ incolu-

mitatem pertinent, et haec moderate nec praeter honestum aut supra censum.

Intemperantia magis uoluntaria est quam timiditas; nam dolor naturam corrumpit, non sic uoluptas, quae, quo magis uoluntaria est, tanto magis uituperanda.

Nomen intemperantiae, quae Graece dicitur ἀκολασία, a puerilibus erratis incastigatis deductum uidetur. Pueri enim pessimi euadunt secundum appetitum uiuentes, qui inexplebilis est, nisi rationi paruerit. Quare temperans appetit quae oportet et ut oportet et quando.

Praedictae duae uirtutes, fortitudo scilicet et temperantia, sunt ueluti duo fontes, ex quibus aliae uirtutes ad mores pertinentes cum uitiis illis oppositis deriuantur. Unaquaeque enim illarum uidetur habere quodammodo filios et nepotes, quia ab illa tanquam a matrice procedant et catenam nectant, /13v/ quarum ego descriptionem, ut mihi conuenire uidetur, hic subiiciam, caeteris relinquens suum in his iudicium, etsi earun tractatione Aristoteles hunc ordinem non sequatur, fortasse uel quod uoluerit praecipuas et quasi matres praemittere et deinde alias subdere, cuiuscunque illae agnationis sint, ut illi celebriores uidebantur et ad rempublicam iuuandam magis opportunae. Illam enim exactam diligentiam, ut ordine omnia se consequantur, solitus est omittere, ut in primo Topicorum et alibi uidemus, cuius ordinem, ut ab illo non discedamus hic, sequemur, etsi cum descriptione nostra non conueniat, de liberalitate et caeteris ut ille tractat subdentes, cum tamen prius cognationem et connexionem harum uirtutum et uitiorum quam modo diximus exposuerimus, quae iudicio meo ita se habent. /14r/

Fortitudinis et reliquarum uirtutum ab ea dependentium descriptio una cum earum extremis

Defectus		Excessus
1. δειλία	ἀνδρεία	θρασύτης
2. ἀναλγησία ἀοργησία	πραότης	ὀργηλότης
3. τρυφερότης	καρτερία	κακοπάθεια
4. μικροψυχία	μεγαλοψυχία	χαυνότης
5. εἰρωνεία	ἀλήθεια	ἀλαζονεία
6. ἀρεσκός κολακία	φιλία	δύσερις ἀπέχθεια
7. ἀρέσκεια	σεμνότης	αὐθάδεια
8. βωμολόκος	εὐτράπελος	ἀγρικός
9. ἀφιλότιμος		φιλότιμος

[...]

Ludovici Beccatelli
De immortalitate animae seu An intellectus humanus ab Aristotele iudicetur mortalis vel immortalis

/1r/ In eo libello quem Pisis anno superiore de virtutibus conscripsimus et ad te, illustrissime Mari, pro tua in nos beneuolentia ergaque uirtutes ipsas animi propensa uoluntate misimus, omnes credo humanae animae partes ad sensum Aristotelis complexi sumus, eas praecipue indagantes ex quibus uirtutes ipsae morales procedunt; hoc enim in illo intendebamus libro, ut uniuscuiusque uirtutis in libris ad Nicomachum sedem quodammodo et certum locum in anima nostra inueniremus. Verum, cum hanc fabricam, ut ita dixerim, animo mecum diligenter examinarem, pars adhuc una superesse uidebatur, quae si stabiliretur inchoato aedificio illi decorem forte aliquem et splendorem afferre posset nec aliena haec a iam tractatis moralibus est, quin immo fastigium potius earum est. Id autem erat problema apud recentes Aristotelis interpretes ualde exagitatum, an scilicet intellectus humanus a Philosopho mortalis uel immortalis iudicetur. /1v / Qua de re non multis ab hinc annis praestantissimi philosophi diuersos et inter se pugnantes libros ediderunt, Christophorus Marcellus, Ambrosius Nolanus, Petrus Pomponatius, Augustinus Niphus, Marcus Antonius Zimarra et postremo Gaspar Contarenus, non tam nobilitate patriae et dignitate Cardinalatus quam rerum abditarum scientia et uitae probitate clarus, et alii praeterea, quorum nonnulli aperte scriptum reliquerunt Aristotelem in ea materia incertum, nihil diffinitum, nihil apertum de ea sanxisse, sed in scena, ut aiunt, omnibus satisfacere uolens, modo hanc modo illam sententiam sequi se uelle ostendit. Quae certe opinio mihi semper adeo absurda visa est, ut nedum laudem eximio philosopho afferat, sed ignominia maxima illum potius inurat. Quid enim turpius de philosopho ueritatis patrono dici potest quam illum in re maximi ponderis et ad nos praecipue pertinente haesitasse et ut ne suam proderet /2r/ ignorantiam nobis ut Sophista cauillosus technis et enigmatibus illusisse? Quae sane qui philosophiam et Aristotelis dignitatem, ut par est, considerare uoluerit, ab eo maxime abfuisse fateatur necesse est. Hinc factum est ut ego in hoc ocio Florentino ad hanc rem diligentius inspiciendam accesserim, Aristotelisque libros, quibus de hac re tractarit et praecipue illos de anima diligenter euoluerim, sententiasque eius omnes ad questionem hanc pertinentes selegi, quibus quid sentiret ac nobis aperte tradideritr ita assecutus mihi uideor, ut qui contrarium asserant Aristotelis uerba et mentem non percepisse affirmare ausim. Qua tamen in re ne mihi nimis

14–15 Christophorus Marcellus] Cfr. Christophori Marcelli Prothonotarii Apostolici Patritii Veneti *Universalis de Anima traditionis opus*, Venetiis, per Gregorium de Gregoriis, 1508
15 Ambrosius Nolanus] Ambrosius Nolanus, *Castigationes adversus Averroem*, Venetiis, Bernardinus et Matthias de Vitali, 1517.

placeam et a sensu proprio decipiar, ut facile fieri potest, tuum hoc erit, nobilissime Mari, iudicium, qui ut caeteris uirtutibus multos anteis sic in hoc grauissimo philosopho ediscendo, quem nunquam e manibus dimittis, nemini concedis. Et cum de hac /2v/ proposita questione duplici ratione agere possimus, una scilicet ut uerba ipsa Aristotelis consideremus quid dixerit inspicientes, altera ut rationibus et argumentis ab ipsa peripateticorum scola petitis agamus, primam sequemur uiam, ut quasi cum Aristotele colloquentes ab eo sine disputatione audiamus quid in hac re tam graui sentiat eius nuda sententia contenti. Disputationes autem et argumenta acutioribus et pertinacioribus relinquentes, hoc enim tantum in praesentia quaerimus: quid Aristoteles senserit; an autem id bene uel male alii disquirant, nos enim nunc cum illo opinari non autem scire profitemur. Cumque haec ueritas, si ab illo perscrutanda sit, nullibi magis quam ex libris quos de anima conscripsit elici possit, ideo methodum et rationem illorum trium librorum breuiter et dilucide percurremus, ut quod quaerimus manifestius pateat. Ac primi quidem facilis est discursus, /3r/ argumento enim proposito quod tractare intendit, de anima scilicet humana eiusque difficultatibus, quae multae sunt, expositis, ad opiniones antiquorum recensendas et refellendas aggreditur, qua in re totum primum occupat librum, in quo tamen quaedam obiter quae ad quaestionem propositam faciunt adducit de quibus inferius agemus. Duoque praecipue in eo animaduertenda sunt, primum quod antiquorum sententias referens Anaxagorae opinionem enumerat, qui mentem omnium primam inter animae potentias reponebat, ipsamque ἁπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρόν dicebat. Quam sententiam Anaxagorae idem Aristoteles in octavo Phisicorum, cap. v, c. 163 , laudat dicens: διὸ καὶ Ἀναξαγόρας ὀρθῶς λέγει, τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι, quod ideo animaduerto, quia Aristoteles inferius in III libro, dum de anima intellectiua agit, hanc Anaxagorae sententiam c. 91 repetit et sequitur. Alterum quod considerandum proponimus est /3v/ quod Aristoteles in hoc primo libro methodum et uiam proponit quomodo in hac tractatione procedendum sit, examinando scilicet motum et sensus, quibus anima praecipue consistit, ibi: Ἀρχὴ τῆς ζητήσεως, quae in libello meo graece Basileae impresso sunt folio vii, quae repetit infra libro III, eodem libello folio 84, 99. Et ideo enumeratis priscorum sententiis de anima, secundum aggreditur librum, in cuius principio suam de ea definitione tradit, quae ita apposite facta est, ut omnibus animae potentiis aptari possit, ut plantis et brutis et homini coniunc-

55–57 Anaxagorae ... dicebat] *De An.*, I, 2.405a16-17 (Cf. Αριστοτέλους περὶ ψυξῆς βιβλία τρία. *Aristotelis de Anima libri tres una cum Iacobi Fabri Stapulensis in eosdem introductione et Themistii commentatiuncula*, Basileae, per Thomam Platterum, 1538, p. 11). 57–58 Aristoteles ... c. 163] *Phys.*, VIII, 5.256b24-25. 59–60 Aristoteles ... libro] *De An.*, III, 4.429a18-19 (ed. Basil., pp. 90-91). 64 ibi] *De An.*, I, 2.403b24 (ed. Basil., p. 7). 65 libro III] *De An.*, III, 2.427a2 seqq., 9.432a15 seqq. (ed. Basil., pp. 84 et 99). 66–72 secundum ... sensus] *De An.*, II, 1.412b5-6; 4.415b28 seqq; 5.416b31 seqq. (ed Basil., pp. 35, 47, 50).

tae sunt, dicens quod illa sit πρώτη ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ, quam deinceps multis declarat partes illius fol. 47 enumerans et declarans, ut nutritiuae etc., fol. 50, et post de sensitiua quam diligenter persequens omnes percurrit sensus, de eorum ui et potestate disputans, usque ad finem libri secundi, quod erat unum ex duobus ad perquirendum propositis supra /4r/ in primo libro, ut annotauimus. Tertius superat liber in quo de anima intellectiua agendum erat, ad quam tractationem antequam accedat primo, ut sensuum tractatui finem imponat, quae superant de illis dicenda explicat. Singulares enim sensus singulariter in 2 libro docuerat, sed in communi quaedam restabant quae et illis finem imponebant, sic uiam his quae dicenda erant de anima rationali aperiebant, quod erat illius praecipuum intentum, et ideo in principio libri tertii quem accuratius et distinctius introducimus eo quia ad id magis pertinet quod ostendere cupimus, primo docet quare sit, ut ultra praedictos quinque sensus alius non reperiatur, deinde explicat quomodo illa quae communia dicuntur, ut motus, status, figura, magnitudo, numerus, proprio et singulari non discernantur sensu, sed communi. Quis autem sensus hic communis sit, et ut sensilia iudicet et discernat in momento, docet plene foliis 82-83, quibus /4v/ absolutis, et quod de sensibus proposuerat absolutum erat. Verum quia multi idem iudicabant significare τὸ νοεῖν, καὶ κρίνειν καὶ ἀισθάνεσθαι, ideo antequam περὶ τὸ νοεῖν doceat, ea distinguit docens sensus omnes animantes participes esse, φρονεὶν vero admodum paucis conuenire. Sed quia plerique phantasiam siue imaginationem, quae a sensibus ortum habet, idem cum sensu fore facile putarent, ideo illam a sensu et ab opinione distinguit et a scientia et a mente, foliis 86-87, docens demum imaginationem esse motum in actum a sensu procedens, quae cum illo in singularibus coniuncta, raro decipitur, ab illo autem seiuncta, facile ab accidentibus et communiter inhaerentibus fallitur, ut docet fol. 89. Quare non mirum bruta, quae ratione carent, ab illa decipi, et homines etiam, in quibus ratio obumbratur.

Sicque Aristoteles de sensibus et phantasia expeditis, quae simul connexa sunt, ad intellectum et animam rationalem transitum facit. Quae consideratio a /5r/ physico fit cum materia et forma coniuncta; nam ut forma simpliciter ad primum pertinet philosophum, ut dixit Aristoteles supra in primo de Anima c. primo et in 2 Phisicorum post principium πῶς δ'ἐχει τὸ χωριστόν καὶ τί ἐστι, φιλοσοφίας τῆς πρώτης διορίσαι ἔργον, et in primo de Partibus Animalium, in primo capitulo post medium tradit quae pars animae a philosopho

79–80 in ... tertii] Cf. *De An.*, III, 1.424b22 seqq. (ed. Basil, pp. 76 seqq.) 84–86 quis … erat] Cf. *De An.*, III, 2.426b9 seqq. (ed. Basil, pp. 82-83.) 86–89 verum … conuenire] *De An.*, III, 3.427a17 seqq. (ed. Basil, pp. 84 seqq.) 89–95 sed … fol. 89] *De An.*, III, 3.427b27-429a9 (ed. Basil, pp. 86-89). 100–101 in primo ... primo] *De An.*, I, 1.403b15-16 (ed. Basil., p. 6) 101 in 2 Phisicorum] *Phys.*, II, 2.194b14-15 102–103 in primo ... capitulo] *De Part. Anim.*, I, 1.641a17-b12

naturali tractetur. Quare ibi folio 90 : περὶ δὲ τοῦ μοριοῦ τοῦ φυχῆς, hunc tractatum aggreditur, quacunque in parte corporis nostri locetur haec particula animae intellectivae, sive ab aliis separata, ut dixit Plato, sive non; in hoc enim nunc uim non facit, et hoc est quod dicit ibi : εἴτε χωριστοῦ ὄντος εἴτε καὶ μή, quo loquendi modo utitur cum de parte animae motiuae tractat infra fol. 100 , et verbo illo μορίον utitur cum de partibus animae loquitur, et supra in 2°, c<arta> 44, ἐλάχιστον appellauit, et hinc Horatius in II Sermonum eam dixit diuinae particulam. aurae. De hoc tractans quaerit quam /5v/ differentiam habeat a modo intelligendi, quod fit per sensum: καὶ πῶς ποτὲ γίνεται τὸ νοεῖν, hoc est quomodo intelligat, statuens secundum Anaxagorae placitum illam ab omni affectu immunem et potentia aptam ad omnes formas intelligibiles suscipiendas, non quod ipsa sit forma illa, sed quod eam intelligendo in se recipit, omni impedimento semoto, et eius natura alia non est nisi quod tali potentia praedita est; et haec mens ita discurrens, nihil actu eorum est, quae meditatur, priusquam illa intellexerit, nec est corpori admixta ut sensus nec sensiuis utitur organis, sed est locus et cella quodammodo formarum in potentia. In hocque a cognitione sensus praecipue differt, quod ille a potenti obiecto ita laeditur, ut nec etiam postea debiliora intelligere possit; at mens quo excellentiora contemplatur, eo facilius inferiora percipit, ut pote quae non ut sensus corpori sit immixta, ut etiam dixit supra in primo libro cap. 4 c<arta> 23 ibi /6r/: οὐ τῷ τὴν ψυχὴν πεπονθέναι τι, ἀλλ'ἐν ᾧ. Et cum ad perfectionem suam peruenerit, ut singula intelligat, tunc actu ut sciens erit et se ipsam intelliget, et potentia intelligendi in ea tunc actui proxima, sicut alia remota erat antequam ita disponeretur. Et ex his uides Aristotelem hucusque statuere animam intellectiuam in homine esse eius naturae, ut sit quaedam potentia corpori non immixta, ad omnes formas intelligibiles suscipiendas apta, ὅταν δὲ οὕτος ἕκαστα γένεται ὡς ὁ ἐπιστήμων λέγεται ὁ κατὰ ἐνέργειαν, quod quando sit, ut scilicet omnia intelligat, adhuc non docuit, sed paulo post, ut spero, videbimus, et illud obiter obseruandum in principio huius capitis, quod ideo dixit animam intellectiuam ὑπὸ τοῦ νοητοῦ πάσχειν ἤ τοιοῦτον ἕτερον, quia anima ab intelligibilibus non patitur ut sensus a sensibilibus, sed alio modo perficitur et a se ipsa, ut dicetur. Ideo addidit: ἤ τοιοῦτον ἕτερον, quinimmo infra c<arta> 93 dicit se usum /6v/ hoc uerbo πάσχειν κατὰ κοινόν τι, quasi dicas largo modo et non proprie.

Expedito ergo primo hoc problemate, in quo scilicet differat anima intel-

104 folio 90] *De An.*, III, 4.429a10 (ed. Basil., p. 90) 107 dicit ibi] *De An.*, III, 4.429a11 (ed. Basil., p. 90) 109 fol. 100] *De An.*, III, 9.432a15 seqq. (ed. Basil., p. 99-100) 110 in 2°, c<arta> 44] *De An.*, II, 3.415a7-8 (?) 110 Horatius in II Sermonum] Horatius, *Sermones*, II, 2, v. 79: «... atque adfigit humo divinae particula aurae» 111 quaerit] *De An.*, III, 4.429a 13 seqq. (ed. Basil., p. 90) 123 in primo libro cap. 4 c<arta> 23] *De An.*, I, 4.408b22-23 (ed. Basil., p. 23) 129 apta] *De An.*, III, 4.429b5-7 (ed. Basil, pp. 91-92) 133 animam intellectiuam] *De An.*, III, 4.429a 14-15 (ed. Basil, p. 92) 136 c<arta> 93] *De An.*, III, 4.429a29-30 (ed. Basil., p. 92)

lectiua in modo cognoscendi a sensu, ad secundum uenit, quod erat quomodo ipsa intelligat: καὶ πῶς τὸ νοεῖν, quod incipit ibi: ἐπεί δε ἄλλο ἐστι τὸ μέγεθος, c<arta> 92. Hic declarat quomodo intellectus formas a materia seiunctas et quae sunt cum materia immixtae, id est simplicia et composita, intelligat, et hoc significat: τὸ μέγεθος καὶ τὸ μεγέθει εἶναι; nam μέγεθος formam cum materia, μέγεθει εἶναι formam tantum importat. Sunt autem quae a nobis considerantur formae omnes fere cum materia, licet quandoque etiam sint quaedam immateriales, et ideo addidit: ἀλλ'οὐκ ἐπὶ πάντων, ut notat Themistius. Redeundo ergo ad propositum, quomodo forma cum materia intelligantur, respondet ibi: ἢ ἄλλῳ ἢ ἄλλως ἔχοντι κρίνει ὁ νοῦς, quod scilicet alio /7r/ modo uel aliter disposita intelligat materialia quam faciat formalia, quia haec per se ipsam solam, materialia vero cum phantasia percipiat, quae a sensibus nascitur, quibus materialia subiecta sunt. Et sic haec alio iudicat quam per se ipsam, uel ipsa aliter affecta ut diuersa ab illa sua natura simplici, et ob haec subdit exemplum quod caro sine materia non consideratur, sicut nec simitas sine naso, et in his sensu ministro materialia percipit; formam autem per se ipsam, ut a sensu separatam uel aliter affecta iudicat, ut pote quae prius tanquam extensa, nunc autem ad se ipsam reflexa sit, quod significant illa uerba : ἄλλῳ δέ, ἤτοι χωριστῷ ἢ ὡς ἡ κεκλασμένη ἔχει etc. Quae confirmat exemplo mathematicarum, quae ut concreta in materia, et ut abstracta a materia considerantur; nam concretae sunt ueluti dualitas, forma scilicet et materia, abstracta uero unitas; ex his concludens mentem nostram in modo intelligendi conformare se cum rebus intel/7v/lectis, ut si sint forma simplices, ut ideae, eas simpliciter intelligat, si autem secundum quid, ut anima hominis et mathematicae, aut materiae immixtae, ut elementata, illa omnia ita intelligat, ut in sua constant natura, et sic hoc uel alio intelligendi modo, uel aliter se habens, non autem intelligas quod ita materialia intelligat, ut etiam materiam in se transferat et conuertat, ut formam, hoc enim impossibile, sic enim intellectus et lignum et lapis fieret, ut ipse dicit infra cap. 7 c<arta> 99 , sed earum formas comprendendo a materia abstrahit. Quibus ut praedicta melius percipiantur, duo subiungit dubia, primum cum mens ut dicebat Anaxagoras sit simplex et impossibilis, quomodo poterit intelligere, cum intellectio fiat patiendo, cum omne subiectum a forma afficiatur, quare uidetur mentem non esse ἀμιγὴν καὶ ἀπαθήν.

Secundum dubium est ibi <carta> 93 : ἔτι πῶς νοητὸς καὶ etc., quomodo scilicet seipsum intelligere potest; nam si /8r/ quatenus intelligibile seipsum in-

141 c<arta> 92] *De An.*, III, 4.429b10 seqq. (ed. Basil., p. 92) 147 Themistius] *In de An.*, p. 95, 35 sqq. 148 respondet ibi] *De An.*, III, 4.429b13 (*cf. appar. ed.* Oxoniensis) (ed. Basil., p. 92) 153 subdit exemplum] *De An.*, III, 4.429b13-16 (ed. Basil., p. 92) 157 illa uerba] *De An.*, III, 4.429b16-17 (ed. Basil., p. 92) 167–168 infra cap. 7 c<arta> 99] *De An.*, III, 8.431b29-30 (ed. Basil., p. 99) 173 est ibi <carta> 93] *De An.*, III, 4.429b28 seqq. (ed. Basil., p. 93)

telligit, consequens est ut omnia intelligibilia intellectu praedita sint, et sic in lapide et ferro erit intellectus, nisi dicamus quod modus intelligendi mentem diuersus sit ab aliis, cuius tamen modi cognoscendi una tantum est species et non plures, uel dicamus mentem habere aliquid admixtum, quo illa comprendi possit, quod est ualde diuersum ab his, quae de mente praesuponit Anaxagoras, quem sequitur, cuius positionem ut tueatur respondet ad obiecta. Et primo ad primum dubium ibi : ἢ τὸ μὲν πάσχειν, quod scilicet illud quod per uerbum πάσχειν obiectum est intellectui, non est proprie dictum, sed κατὰ κοινὸν τι, quia intellectus in potentia ab intelligibilibus nihil patitur, et unus est cum illis, licet non actu constet, estque ut tabula rasa, qui cum ad actum venit suam perfectionem ostendit, et haec potentia intellectus de qua loquimur non est consideranda ut in reliquis materia et /8v/ forma, quia illa sunt inuicem separata, haec vero proximiora, quinimmo unum et idem; a se enim ipsa mens excitatur et agit, ut dicit glossa Graeca , ipsa μένον καὶ προϊὸν ἔστι, καὶ ταυτὸ ἐνέργεια πῶς ὄν, ὡς δὲ προϊὸν ἀφ'ἑαυτὸν δυνάμει, et sic falsum est quod illi obiciebatur de passione; immo inferius eadem glossa Graeca exponens illud: ἀμιγὴς καὶ ἀπαθής, dicit: ὡς οὐχ ὑφ' ἑτέρου ἀλλ'ὑφ'ἑαυτοῦ τελειούμενος.

Ad secundum dubium respondet ibi : καὶ αὐτός νοητός, quod intellectus intelligibilia intelligit, simplicia scilicet et sine materia, quomodo seipsum intelligit, quia est immaterialis, et sic scientia cum scibile unum fit. Quae autem materiae admixta sunt, illa intelligit in potentia, et eo modo cum illo unum sunt, intelligens τὸ νοητόν illorum, quod tantum illi materiae inest, non autem intellectus, ut falso argumentabatur. Quare autem mens non semper actu intelligat, hoc nunc conside/9r/randum relinquit, concludens animae intellectiuae naturam esse δυνάμει πῶς εἶναι τὰ νοητὰ et esse tanquam tabulam rasam .

Quibus declaratis, satis nobis factum erat de natura animae intellectiuae, cum dixerit illam in hac carne scilicet esse potentiam corpori non admixtam, quae ab eo sit separabilis et ad actum deduci potest, quod quomodo erit, ut ad actum perueniat, statim subiiciam. Quare ut haec exactius nos doceat nec inuolucris uerborum tegantur, ut solet in rebus arduis et cognitione dignis, praedicta problemata iterum assumit, et denuo tractare incipit ibi : Ἐπεὶ δ'ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει. Quod est caput quintum huius libri, in quo non solum naturam intellectus humani exponit, sed etiam quod sit immortalis et aeternus asserit.

Et primum in eo, ut optimus Magister et philosophus, duas differentias considerat, quasi ut in reliquis artibus, materiam et formam, unam quae /9v/ loco

181 primum dubium ibi] *De An.*, III, 4.429b29-30 (ed. Basil., p. 93) 188 glossa Graeca] Cf. Simplicius, *In de An.*, p. 236, ll. 15-18 (?) 190 eadem glossa Graeca] *De An.*, III, 5.430a18 (ed. Basil., p. 94); Simplicius, *In de An.*, p. 243, ll. 19-21. 192 respondet ibi] *De An.*, III, 4.430a2 seqq. (ed. Basil., p. 93) 198–199 concludens . . . rasam] *De An.*, III, 4.429b30-430a2 (ed. Basil., p. 93) 205 incipit ibi] *De An.*, III, 5.430a10 (ed. Basil., p. 93) 209–213 duas differentias . . . immoratur] *De An.*, III, 5.430a10-17 (ed. Basil., pp 93-94)

fere materiae seruit τῷ πάντα γίνεσται, alteram τῷ πάντα ποιεῖν. Primam nostri possibilem, alteram agentem intellectum dixere, quibus in differentiis declarandis Aristoteles hic aliquantulum immoratur , dum potentiam illam de qua supra in praecedenti capite multa dixit, ad actum deduci affirmat; quo casu
215 tunc intellectum in sua esse substantia, et ab hac parte, agenti scilicet tanquam nobiliori, robur et dignitatem sumere, et tunc illi praerogatiuas omnes competere docet, ut sit χωριστός, ἀσθάνατος, ἀϊδιος quod omnes fatentur, nec inficiari potest. Sed Alexander et sequaces dicunt Aristotelem intelligere de sola illa parte, quae agens dicta est, cum illa quae possibilis dicebatur moriatur etc.
220 Agens uero ideo remaneat, eo quod non humani, sed diuini intellectus pars sit, quae ad suum redit auctorem, et cum illo unitur, a quo seiuncta erat. Quae expositio uiolenta est et contra mentem et uerba /10r/ Aristotelis, ut ostendam. Nam has differentias in intellectu ab Aristotele positas, inuicem re ipsa separare, cum subiecto idem sint, est tanquam ab igne calorem et lucem aut
225 leuitatem disiungere, uel auroram a sole; eadem enim est mens, quae, ut dicit glossa Graeca , ipsa μένον καὶ προϊὸν ἔστι, καὶ ταυτὸ ἐνέργεια πῶς ὂν, ὡς δὲ προϊὸν ἀφ'ἑαυτὸν δυνάμει. Praeterea, ut dicunt Philoponus et Simplicius , Aristoteles loquitur de intellectu humano, ut est hominis, et non Dei, quia non illum diceret separabilem, sed saparatum, nec illum diceret animalem, quia
230 non talis est Deus, immo expresse se de anima intellectiua hominis qua discurrit, uerba facere dicit ibi : ὁ ἆρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς (λέγο δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται). Nec adderet illum cum phantasia operari, ut dicit paulo post in cap. vii car. 97 , quia Deus sine illa intelligit et operatur. Item non illum diceret habitum, et tanquam lucem, quae /10v/ opera sua manifestat, sed pro-
235 ducit in esse. Item non diceret in singularibus potentiam actum praecedere tempore, ut hic affirmat, quod de Deo intendere magnum esset absurdum. Item non quaereret hic quare sit quod post corporis dissolutionem intellectus eorum, quae hic gessit, non reminiscatur; nam in Deum obliuio non cadit. Item non compararet illum cum scientia et scibili, quae actu unum sunt, sic
240 enim ostendit in animam potentiam et actum uniri, nam anima sola non est scientia, nec sciens, sed coniunguntur et miscentur. Intellectus enim in actu omnia facit, et in possibili omnes describit formas; unde illum Plato comparabat stilo, Aristoteles vero ut scriptorem considerat, et supra de potentia loquens, illam ut tabulam rasam appellauit, quae ad litteras suscipiendas apta
245 est, quod si dixerimus ut /11r/ Alexander potentiam perire et solum agentem remanere, literas sine tabula superesse dicemus, quod sane ἄτοπον est valde.

218 Alexander] *De anima*, p. 89, ll. 10 seqq. 226 glossa Graeca] Cf. Simplicius, *In de An.*, p. 236, 15-18 (?) 227 Philoponus] *In de An.*, pp. 535-540 (?) 227 Simplicius] *In de An.*, pp. 245-246. 231 dicit ibi] *De An.*, III, 4.429a22-23 (ed. Basil., p. 91) 233 in cap. vii car. 97] *De An.*, III, 7.431b2 seqq. (ed. Basil., pp. 97-98) 243 Aristoteles] *De An.*, III, 4.429b30-430a1 (ed. Basil., p. 93) 245 Alexander] *De anima*, pp. 90, ll. 14 seqq. - 91, ll.1-4

Quare cum communi interpretum scola, duce Theophrasto Aristotelis coadiutore, concludamus hic Philosophum de intellectu in actu a potentia non separatum, sed cum illa coniunctum necessario intelligere, et ut hominis est intellectus, non autem Deus, qui post mortem remanet immortalis et aeternus, quod et alibi Aristoteles aperte dixisse inferius ostendemus; quinimmo et in hocmet textu illum a materia non seiungere aperte docebimus, nec illa uerba ab eo hic addita : τοῦτο μόνον ἀθάνατον, id quod uolebat Alexander inferunt, ut haec dicat respectu intellectus agentis cum Deo uniti, et ideo quod possibilis remaneat extinctus; nam si de Deo intelligeret, non diceret illum μόνον ἀθάνατον. Nam praeter Deum, ut dicit Themistius , alia sunt cum illo immortalitate praedita; /11v/ sed dixit hoc ad differentiam aliarum animae partium et sensus praecipue, cuius differentiam et intellectus supra proposuit quaerere; nam illae intereunt, haec vero sola, intellectiua scilicet actu cum potentia coniuncta, remanet immortalis et aeterna. Phantasia autem occidente, sine qua nihil operabamur hic, cadit etiam memoria eorum, quae hic gessimus; sed ob hoc anima non remanet ociosa, quia praestantiora quam sint haec terrena in Deo assidue speculatur, ut statim ex Aristotele subiiciam; sicque illud μόνον intellectum includit, sensum et mentem passibilem excludens, quae φθαρτός ἔστι, ut statim addit; diciturque ab eo alibi in I, car. 24 : κοινοῦ ἢ ἀπόλολεν.

Notaque quod illa uerba : ὁ δὲ παθητικός νους, proprie significant partem animae irrationalis, quae rationi tamen parere apta est, et ab appetitu dependet, quae aequum est, ut ipsi rationi pareat, ut dicit expresse idem Aristoteles iisdem verbis /12r/ in I Politicorum cap. 3 ante finem ibi : ὁ δὲ νοῦς τῆς ὀρέξεως; et sic non mirum si illam hic mortalem asserat. Sed quoniam ad haec melius declaranda, illud quod supra attingimus pertinere uidetur, quomodo scilicet et quando sit, ut hic intellectus noster ad actum illum intelligendi perueniat, ut in eo habitu semper consistat et intelligere dicatur unum cum potentia, quasi scientia et scibile factus, ideo non ab re me facturum arbitror si quae ex mente Aristotelis in hoc proposito collegi, proponam, quae ni fallor totam hanc materiam illustriorem reddent. Quaerere itaque in hac materia an intellectus noster in hac carne detentus talis sit, ut ad hanc perfectionem intelligentiae deuenire possit, fatuum esse et philosopho indignum arbitror; mens enim nostra hoc ueluti carcere conclusa, pauca admodum ut se habeant intelligit, 'terreni enim illam – ut dixit poeta – hebetant artus moribundaque membra'. Vnde per consequens necessa/12v/rium est dicere, hunc habitum intelligendi omnia, et se ipsam, tunc locum habere, cum ab hoc cor-

252–253 uerba ab eo hic addita] *De An.*, III, 5.430a23 (ed. Basil., p. 94) 253 Alexander] *De anima*, p. 89, l. 16 256 Themistius] *In de An.*, pp. 233, 65-234, 93 265 I, car. 24] *De An.*, I, 4.408b28-29 (ed. Basil., p. 24) 266 illa uerba] *De An.*, III, 5.430a24 (ed. Basil., p. 94) 269 in I Politicorum … ibi] *Pol.*, I, 5.125b5 280 ut dixit poeta] Virgilius, *Aeneïs*, VI, 731-732: «... quantum non noxia corpora tardant / terrenique hebetant artus moribundaque membra»

pore soluta ad coelestia peruenerit, nam tunc in actu erit intelligendi, quod hic expresse innuit Aristoteles dum dixit : ἀλλ'οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ'οὐ νοεῖ, quia illic in actu continuo intelligendi persistit, et hinc possumus uere affirmare, Aristotelem hic dum intellectus potentiam et actum ut differentias considerat, utrumque animae intellectiuae statum considerasse, dum scilicet corpori astricta est, et ab eo soluta, in primo potentiam eius ad intelligendum descripsit, in secundo quando potentia ad actum peruenerit, quo in casu potentia non est tempore prior actu, sed simul et semel coniuncta sunt, quod non est dum in carne degit, quia considerando singularia quae addiscere et intelligere conatur, potentia necessario actum praecedit tempore, et hoc est quod ait : ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί, id est in singu/13r/laribus, quorum hic disquisitionem facimus, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ, et in universalibus, id est in omnibus intelligibilibus, quae obiecta sunt mentis et intellectus a carne soluti, nihil in ea prius est tempore, quasi simul potentia et actus iuncta sunt. Et forte in hunc sensum traxit Aristoteles hanc sententiam communem et tritam in scolis : τὴν δύναμιν ἐνέργειαν ὅλος οὐδὲ χρόνῳ praecedere, quam repetit infra in principio septimi capituli eam universalius declarans ut ibi notaui; ex quibus manifestissime uides Aristotelem affirmare intellectum in potentia, quem possibilem isti appellant, non extingui, ut dicebat Alexander , sed cum agente perpetuo coniungi; nam si periret, inepte dictum esset de illo ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ, sed semper intelligere, et ideo hunc solum ad differentiam sensus et aliarum animae potentiarum remanere ens proprie et esse immortalem et aeternum, nec reminisci tunc aut aliquid intelligere eorum, quae cum sensu percepit, quia /13v/ mens illa passiua a sensu informata corrupta est, sed prestantiora, ut dixi, nouit et intelligit, et ex his causam uides quare Aristoteles intellectum nostrum ut possibilem et agentem considerauerit, ut scilicet eius naturam distincte ostenderet, quod antiqui non fecerant; quibus sic expositis, textus qui obscurus uidebatur planus redditur, et de potentia praecedente tempore et quomodo mens nostra ad actum perueniat semper intelligendi, quo in problemate interpretes satis laborant.

Quod si obiicias haec licet in se vera sint, tamen praeter mentem Aristotelis uideri, qui de statu intellectus a terrenis impedimentis absoluti non considerat, reiiciam te ad caput sextum quod sequitur, ubi in fine textu commenti 38 et in libello meo car. 96 de intelligentia animae tractans et quomodo indiuidua intelligat, dicit et per priuationem posse in cognitionem rei quaesitae ueniri, ut puta quod bonum non sit cum illud /14r/ malum esse nouerimus, quo casu dicit oportere inesse potentia in eo intellectu qui ita cognoscit ipsam

284 innuit … dixit] *De An.*, III, 5.430a22 (ed. Basil., p. 94) 292–293 hoc est quod ait] *De An.*, III, 5.430a21-22 (ed. Basil., p. 94) 298 in scolis] cf. *De An.*, III, 5.430a21 (ed. Basil., p. 94) 299 in principio septimi capituli] *De An.*, III, 7.431a-3 (ed. Basil., p. 96) 301 Alexander] *De anima*, p. 89, ll. 10 seqq. 315 ad caput sextum] *De An.*, III, 6.430b20 seqq. (ed. Basil., p. 96)

priuationem, et subdit : Εἰ δὲ τινι μὴ ἔστι ἐναντίον τῶν αἰτίων, αὐτὸ ἑαυτὸ γινώσκει καΐ ἐνέργειά ἐστι καὶ χωριστόν. Hoc est quod, si quis in eo statu sit, ut causis illis, priuationis scilicet et corruptionis, non subditus sit, et per consequens illas non intelligat, in meliori autem statu constitutus id est in immortalitate, seipsum intelliget in actu intelligendi constitutus, et ab his imperfectionibus seiunctis; et sic manifeste de statu animae intellectiuae postquam a corruptibilibus separata fuerit considerat, licet breviter ut solet, quia materiam philosophi naturalis, quam prae manibus habet, trascendat; unde ibi Themistius haec addit : ὁ θειὸς νοῦς χωριστὸς ὢν καὶ ἐνέργεια οὐδὲν νοεῖ τῶν ἐνύλον <...> οὐ γὰρ ἔχει δύναμιν ἥ τῶν στερήσεων ἀντιλήψεται, καὶ τοῦτο οὐκ ἦν ἐλάττωμα <αὐτοῦ> ἀλλ'ὑπεροχή· οὐδὲ γὰρ τοῦ φθέιρεσθαι δύναμιν ἔχει <carta> 92. /14v/ Ex quibus facile cognoscimus Aristotelem etiam in hoc tractatu de statu animae intellectiuae a corpore seiunctae et in immortalitate constitutae considerare, et quae supra adduximus cum dictis hic per Aristoteles, conuenire. Et cum ex his satis demonstrauerimus quos supra probare proposueramus, Aristotelem scilicet animae intellectiuae in homine immortalitatem asserere, possem huic labori finem imponere. Verum, quia dilucidiora omnia exstabunt si reliqua quae in hoc libro de anima tradidit breuiter percurrerimus; ideo illis insistemus, et postea ad obiecta respondebimus, cum alias Aristotelis sententias huic nostrae comformes adduxerimus, quare ad sextum quod sequitur caput deuenio, ibi <carta> 94 : Ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις. In quo capite ostendere intendit, quomodo intellectus noster intelligat et quare decipiatur, quae ad quaesitum supra propositum pertinent : καὶ πως ποτὲ γί/15r/νεται τὸ νοεῖν, quod cum reliquis tractandum reassumpsit ibi <carta> 93 : Ἐπεὶ δ'ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ, dicens intellectum in simplicibus non falli, at in compositis quandoque, per simplicia et indiuidua intelligens decem praedicamenta simpliciter prolata et omnes definitiones. Nam definitio per se in abstracto intellecta rem definitam simpliciter significat, nec aliquod falsum habet adnexum; sed quando uolumus illam alicui tertio applicare, ut puta sanitatis definitionem huic uel illi rei, tunc facile decipimur, ut docet paulo post car<ta> 96 . Et ideo Empedocles deceptus est, cum diceret capita absque corpore capillos fundere, deinde illi coniungi. Ex connexionibus enim errores et monstra nascuntur, qui error et in praesenti et futuro et praeterito tempore committitur, quae deceptio ab hominis intellectu procedit, qui incompatibilia et diuersa in unum cogit; et hoc est quod dicit : τὸ δὲ ἓν ποιοῦν, τοῦτο ὁ νοῦς

320] *De An.*, III, 6.430b24-26 (ed. Basil., p. 96) 328 Themistius haec addit] *In de An.*, pp. 114,34-115,2 (hom. in textu Gr.) 340 ibi <carta> 94] *De An.*, III, 6.430a26 (ed. Basil., p. 94) 342 pertinent] *De An.*, III, 4.429a13 (ed. Basil., p. 90) 344 ibi <carta> 93] De An, III, 5.430a10 (ed. Basil., p. 93) 350 car<ta>96] *De An.*, III, 6.430b24 seqq. (?) (ed. Basil., p. 96) 350 Empedocles] *De An.*, III, 6.430a28-30 (*sed* cf. Diels-Kranz, 31 B 57) 354 hoc est quod dicit] *De An.*, III, 6.430b5-6 (ed. Basil., p. 95)

ἕκαστον, et quod paulo supra dicit : διαίρεσιν /15v/ φάναι πάντα; per διαίρεσιν intellige omnem orationem enunciatiuam siue affirmando siue negando proferatur; ponitur enim ad differentiam ἀδιαίρετον, illud enim simplex, illa compositum significat. Qua occasione docet Aristoteles quid sit indiuisibile et quomodo percipiatur; dicitur autem indiuisibile duobus modis: primo id quod actu indiuisibile est, licet potentia separari possit, ut puta dies, mensis, milliare; nam haec si diuidantur eorum perit essentia, nec sunt amplius milliare vel dies; haec ergo ut indivisibilia ab intellectu percipiuntur, et si dividantur non ut unum tempus aut una res, sed ut duae considerantur. Secundo modo indiuiduum dicitur, quod nec actu nec potentia diuisibile est, ut punctus, nunc, definitio; et haec etiam indiuisibiliter ab intellectu percipiuntur. Et ibi <carta> 95 : κατὰ συμβεβηκὸς δὲ, καὶ οὐχ ᾗ ἐκεῖνα, haec dicit propter definitionem, quae per accidens ex singularibus et diuisibilibus facta /16r/ est indiuisibilis; nam illis simul unitis in compositione definitionis per accidens facta sunt unum indiuisibile. Talis enim est forma ab illis constructa, quae forte nec separabile est, quia definitio uera uno tantum modo fit, ut sit perfecta et indiuisibilis. Et ibi <carta> 95 : καὶ τοῦθ'ὁμοίως replicat indiuisibile inesse actu non solum in definitionibus, sed etiam et longitudine et continuo; et ibi : ἡ δὲ στιγμὴ, praedictis addit, quod et si illa eorum proprietate et definitione cognoscantur, tamen etiam alio modo fiunt manifesta, priuatione scilicet; nam tenebrae non adesse lucem ostendunt, at cum hoc modo cognoscendi utimur, necesse nos illi priuationi esse suppositos; quos si ab hac cognoscendi causa abfuerimus, ut scilicet priuationem non sentiamus nec intelligamus, erimus melioris conditionis et immortales; hoc enim signant illa uerba : καὶ ἐνέργειά ἐστι καὶ χωριστόν. Talis enim est immortalis status, qui defectibus his et imperfectionibus carentes a materialibus segregati uitam /16v/ degunt aeternam, ut hic declarat Themistius et supra dictum est, dum animi immortalitatem declarauimus hunc etiam locum adducentes. Si autem quaeras quomodo sit, ut cum diuina corruptibilia non intelligant, humana autem et illa et diuina intelligere possint, cum illis non sint praestantiora, respondet Themistius humana ad diuina ascendere abstrahendo conceptus a materia, a diuinis autem in hoc differre, quod illa non possunt ut angeli συνεχῶς καὶ ἀεὶ νοεῖν, et quid illa haec corruptibilia non intelligant, τοῦτο οὐκ ἦν ἐλάττονα, ἀλλ'ὑπεροχή; et ibi <carta> 92 ἔστι δ'ἡ μὲν φάσις etc. applicat quae superius docuit de compositis et simplicibus materiae quam tractat, quomodo scilicet anima intelligat et in quo cum sensu conueniat, dicens quod oratio, quae aliquid de aliquo prae-

355 quod paulo supra dicit] *De An.*, III, 6.430b2-3 (ed. Basil., p. 95) 365–366 Et ibi <carta> 95] *De An.*, III, 6.430b16 (ed. Basil., p. 95) 371 Et ibi <carta 95>] *De An.*, III, 6.430b19 (ed. Basil., p. 95) 372 et ibi] *De An.*, III, 6.430b20 (*cf. appar. ed.* Oxoniensis) (ed. Basil., p. 95) 378 illa uerba] *De An.*, III, 6.430b25-26 (ed. Basil., p. 96) 381 Themistius] *In de An.*: cf. supra ll. 329-332 384 Themistius] *In de An.*, p. 115,9 et p. 115, 1-2; *De An.*, III, 6.430b26

dicatur et enunciat, potest et uerum et falsum continere, non autem illa quae simpliciter aliquid enunciat, ut sunt definitiones formales a materia /17r/ abstractae, quia illa semper uerum continent, sicut etiam sensus cum obiectum suum simpliciter iudicat, ut puta colorem uel sonum, non fallitur, sed quando illud applicat decipi potest, ut puta quod dicat album illud esse bouem uel equum. Vera ergo sunt simplicia ἄνευ τῆς ὕλης quae et ταῦτα τῷ πράγματι; haec enim sunt definitiones immaterialium, ut animae angelorum, quia in illis idem est τὸ μέγεθος καὶ μεγέθει εἶναι, ut dixit supra <carta> 92 . In materialibus autem scientia non est idem cum scibili, sed tantum eorum definitio, quae abstrahetur a materia, quae non fit idem cum anima, quia sic ipsa fieret lignum aut lapis, ut docet infra c<arta> 99, ubi Glossa et Simplicius haec ita exponunt, et idem tradit Aristoteles in XII Metaphisices, in ultima pagina, c<arta> 419 .

Sequitur capitulum septimum ibi, <carta> 96: Τὸ αὐτό δὲ ἐστίν ἡ κατὰ etc., in quo Philosophus quae superius dicta erant declarando epilogat, quasi iterum /17v/ illa reassumens; nec forte absonum esset dicere haec potius glossemata expositorum antiquorum pro textu irrepsisse, quam quod sint ab Aristotele tradita, qui solitus breuitati consulere ταυτολογίαν uitat; et alibi haec in scriptis Aristotelis adnotata sunt. Et ideo hanc primam partem huius capitis ubi de scientia et scibili et de potentia et actu quomodo unum sint et diversa, censuit Alexander, ut refert Philoponus, hic esse superuacanea, cum eadem eisdem uerbis paulo ante protulisset. Sed tamen quomodocunque haec se habeant, cum et in libris manuscriptis legantur, illis lucem afferre conabimur. In prima itaque hac parte forte ut magis declaret quod supra dixerat de potentia et actu, quo ad animam intellectiuam dum singularia et uniuersalia intelligit, hic nunc in uniuersum exponit quomodo haec propositio intelligenda sit, quae forte in scolis circumferebatur tanquam axioma, et dicit, ut supra posuit, in singularibus potentiam /18r/ praecedere, at in uniuersum potentiam semper cum actu adnexam, declarans quomodo fiat hoc, quia in natura omnia sunt in actu et ex una in aliam transferuntur substantiam et non est primam materiam reperire quae non in actu sit, ut et docuit in primo Phisicorum ; et hoc est quod subdit ibi: ἔστι γὰρ ἐξ ἐντελεχείᾳ ὄντος πάντα τὰ γιγνόμενα. Et quod subdit ibi <car.> 96: φαίνεται δὲ τὸ μὲν αἰσθητὸν, aliud inconveniens est, nec adeo coherens cum praecedentibus, ita ut Alexandri sententiam confirmet, qui dixit, ut iam notaui, ea quae hic dicta sunt de potentia et actu tempore diuisa uel coniuncta esse inculcata et superuacanea. Sed quomodocunque illa

398 <carta 92>] *De An.*, III, 4.429b10 (ed. Basil., p. 92) 401–402 infra c<arta> 99 … c<arta> 419] *De An.*, III, 8.431b20 seqq. (ed. Basil., p. 99); Simplicius] *In De An.*, p. 281, 32-33(?) (et Glossa); *forsan Met.*, XIII, 10.1087a10 seqq. 403 ibi <carta 96>] *De An.*, III, 7.431a1 (ed. Basil., p. 96) 410 Alexander] *locus non inventus*; *sed cf.* Philoponus, In de An., p. 558, ll. 4 seqq. (?) 420 in primo Phisicorum] cf. *Phys.*, I, 7.189b30 seqq.(?) 422 subdit ibi] *De An.*, III, 7.431a3-4 (ed. Basil., p. 96) 423 Alexandri sententiam] *cf. supra*, l. 411

se habeant, quod hic docet Aristoteles tale est ut uideatur uelle nos docere quod sensibile sensilis potentiam in actum producat; nam ut ipsemet tradit in libro de Sensu et Sensibili, car<ta> 119, versu 15 : τὸ αἰσθητὸν ἐνεργεῖν ποιεῖ τὴν αἴσθησιν. Et forte ob hoc de potentia et actu coherent haec praecedentibus, /18v/ quia sensilis potentia actum sensibilis tempore praecedit, quam ὑπάρχειν ἀναγκαῖον πρότερον, ut in loco modo citato dicit. Quomodo autem sit, quod τὸ αἰσθητὸν ἐκ δυνάμει ὄντος τοῦ αἰσθητικοῦ ἐνεργείαν ποιεῖ, dicit glossator Graecus Aristotelem hoc non affirmare, eo quod rationem subdat, quae hanc positionem destruit dum dicit: οὐ γὰρ πάσχει οὐδ'ἀλλοιοῦται, et ideo subdit ipse haec dicens Aristotelem καλῶς τὸ φαίνεται dixisse, ου' γὰρ ὄντος ποιεῖ τὸ αι'σθητὸν εἰς τὸ αἰσθητικὸν, ἀλλὰ φαίνεται μόνον διὰ τὸ εἰς τὸ αἰσθητήριον δρᾶν. διὸ καὶ τὴν αἰτίαν λέγει οὐ γὰρ πάσχει οὐδὲ ἀλλοιοῦται. Sic ergo sensibile excitat potentiam sensilis, non quod ad actum deducat, sed mouet. Et hic obiter docet Aristoteles species motus esse ab imperfecto ad perfectum, uel quando sunt perfecta alio modo motus considerari, ut in Phisica docuit, et ita huic problemati hic incidenter interposito finem imponit, licet /19r/ breuiter et obscure haec dicta sint.

Et ibi <carta> 96 τὸ μὲν οὖν αἰσθάνεσθαι ὁμοιον aliud problema, nec praedictis annexum, ad sensum tamen pertinens et intellectum hic subdit Aristoteles; uidetur enim, post absolutam de anima intellectiua disputationem, racemationes quodammodo facere, de quibusdam problematibus ad hanc materiam utcunque facientibus, ut omnia comprehendat, et perfecte quod prae manibus habet absoluat, quod et alibi saepe facit. Quod ergo hic docet meo iudicio est, quomodo sensus in cognitione boni uel mali quod sentit, per se nec bonus nec malus sit, sed tantum id intelligat; id autem quod illa sequatur uel fugiat sit appetitus, qui sensu medio ad ea applicatur, et in actu idem cum eo uidetur; unde dictum est ab antiquis sensus per se nec bonos nec malos esse, ut refert Philo Judeus in libro primo Allegoriarum, car. 64 et alibi. In quam sententiam dicit hic Aristoteles sensum esse similem solum enun/19v/ciationi, quae intelligat quod profert, non autem aliquid de aliquo affirmet, quod sit uel bonum uel malum, et hoc dicit ibi : φάναι μόνον καὶ νοεῖν. Quando autem additur a mente uel phantasia, quod illud sit bonum uel malum, tunc διώκει ἢ φεύγει, ut hic dicit, et declarans quod sit τὸ ἥδεσθαι ἢ λυπεῖσθαι, dicit quod parte sensitiua pro medio utitur ad ea, μεσότης enim medium significat, quo etiam in sensu utitur infra in fine huius libri, ibi : πάντων γὰρ ἡ ἁφὴ τῶν ἁπτῶν ἐστὶν ὥσπερ μεσότης; et hic etiam obiter declarat se ὄρεξιν, id est ap-

428 car<ta> 119, versu 15] *De sens. et sensib.*, 2.438b22-23 431–437 Quomodo … ἀλλοιοῦται] *De an.*, III, 7.431a4 seqq.; cf. Simplicius, *In de An.*, p. 264, 35-39 443 ibi <carta 96>] *De An.*, III, 7.431a8 (ed. Basil., p. 96) 453 Philo Judeus] Philo Alexandrinus, *Legum allegoriae*, I, §§ 24-30 456 dicit ibi] *De An.*, III, 7.431a8 (ed. Basil., p. 96) 457–460 tunc … ibi] *De An.*, III, 7.431a9-10 (*cf. appar. ed.* Oxoniensis) (ed. Basil., p. 96); *De An.*, III, 13.435a21 (ed. Basil. p. 110)

petitum in actu a fuga non separare; appetit enim qui aliquid uitat illud fugere ut malum; et sic ὄρεξιν non tantum dicetur in prosequendo aliquid quam in fugiendo, et idem actu est cum sensitiuo, licet definitione inter se differant; et illud quod hic interponit: πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν, ἢ τοιούτον, dicit glossa Graeca apposuisse τοιούτον, quia non semper quid ut /20r/ bonum uel malum indagamus, sed et sub praetextu suauis uel molesti. Et ibi <carta> 97 : τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ, tradit quomodo sensus et intellectus conueniant et similes sint in modo cognoscendi; nam ut sensus per αἰσθήματα sic intellectus per φαντάσματα intelligit, quibus bonum uel malum representatur. Hic enim Aristoteles de intellectu actiuo agit, et ideo exempla ponit boni uel mali, quae illius sunt obiecta, sicut speculatiui uerum uel falsum, ut paulo post docebit <carta> 98 et ibi: ὥσπερ δὲ ὁ ἀὴρ etc. Hic, ut Philoponus dicit, tractat de communi uehiculo tam sensus quam intellectus, in hoc enim similes sunt; sensus enim, ut puta uisus, multis excitatur antequam ad communem sensum deueniat: nam ut pupilla ab aëre, ab ipsa autem humor cristallinus, et ab eo aliud mouetur, donec ad extremum et unum deueniant, sensum scilicet comune. Et sic auditus et reliqui sensus; sensus enim communis est ueluti centrum et medium eorum, qui, licet unus sit, tamen /20v/ natura et essentia sua multis et diuersis seruit, et hoc est quod subdit ibi : τὸ δ'ἔσχατον ἓν, καὶ μία μεσότης, τὸ δ'εἶναι αὐτῇ πλείω; communi enim sensu omnia ad sensus pertinentia iudicantur, ut supra etiam docuit car<ta> 82 .

Cuius speculationi pro faciliori cognitione hic more mathematico per terminos in abstracto descriptionem facit, docens ab hoc sensu communi distingui non solum ea quae contraria fuerint in eodem genere, ut album et nigrum, sed etiam ea quae in diuersis generibus diuersa fuerint, ut album et dulce, proportione quadam siue numero ad eum uel inter se relata; et hoc est quod dicit ibi: ἔστι γὰρ ἕν τι, οὕτω δὲ ὡς ὁ ὅρος. Sicque satis explicite de communi uehiculo sensuum nos docet, qui per gradus ad illum quodammodo feruntur; nam, ut dicit glossa Graeca, primo sensibile sensorium mouet, et illud potentiam sensitiuam prouocat; illa demum sensum communem /21r/ supererat autem, ut et de uehiculo intellectus descriptione quoque faceret, sed hac sensuali exposita, quae cogitatiuae similis est, illam quasi subintelligi uoluit, et illis duobus elementis γ scilicet et δ expressit, quibus, ut dicit Philoponus, rationes et formas eorum quae sensui nota sunt, ut albi et nigri, intelligit, quas eadem propor-

465–466 hic interponit … Graeca] *De An.*, III, 7.431a11 (*cf. appar. ed.* Oxoniensis); (ed. Basil., p. 96); cf. Simplicius, *In de An.*, p. 266, 15-19 467 ibi <carta> 97] *De An.*, III, 7.431a14 (ed. Basil., p. 97) 472–473 <carta> 98 et ibi … Philoponus] *De An.*, III, 7.431a17 (ed. Basil., p. 97), 7.431b10 seqq. (ed. Basil., p. 98); Philoponus, *In de An.*, p. 560, ll. 9 seqq. 480 subdit ibi] *De An.*, III, 7.431a19-20 (ed. Basil., p. 97) 482 car<ta> 82] *De An.*, III, l. 424b22 seqq. (ed. Basil., p. 82) 487 dicit ibi] *De An.*, III, 7.431a21-22 (ed. Basil., p. 97) 490 glossa Graeca] *locus non inventus* 493–494 illis duobus elementis] cf. *De An.*, III, 7.431a26 (ed. Basil., p. 97) 494 Philoponus] *In de An.*, p. 561, ll. 3 seqq.

tione intellectus iudicat et discernit, sicut sensus sensilia. Vnusque est hic intellectus et idem ad illa, sicut sensus communis ad sensilia, licet substantia et definitione, sicut dictum est de sensu, diuersus sit ab illis; et hoc est quod dicit ibi: τὸ αὐτὸ μὲν καὶ ἕν, τὸ εἶναι δὲ οὐ τὸ αὐτό. Et quod sequitur: κἀκεῖνα ὁμοίως, intelligo quod de sensu replicet, quod scilicet et illius definitio diuersa sit ab his quae ab illo iudicantur, et hic intellectus communis suas etiam gradationes habet, ut exponit glossa Graeca: a sensibilibus enim phantasia mouetur, phantasmata autem suam singularem et propriam excitant rationalem /21v/ potentiam, a qua demum recurritur ad mentem omnium agendorum iudicem et magistram. Et nota uerba illa: τί γὰρ διαφέρει τὸ ἀπορεῖν πῶς, quia sic exponenda iudico, operae pretium est et aliquid refert dubitare de his nunc, quasi attentiorem reddat lectorem ad haec consideranda; διαφέρω enim et excello significat. Et ibi <carta> 97 τὰ μὲν οὖν εἴδη, postquam docuit communi sensu et intellectu nos aut sensus aut νοήματα discernere, applicat nunc sermonem ad intellectum, docens quomodo ille per phantasmata intelligat, per quae a sensu seiunctus in actionibus quid sequendum et quid fugiendum sit, exemplum subdens de simbolo ad hostes significandos apposito, quod Graeci φρυκτόν appellant ; nam sensu ignem uidemus, sed cum illum ab hac uel altera parte moueri cernimus, tunc phantasia siue imaginatione inimicos aduentare cognoscimus, et tunc ratiocinamur non solum praesentia, sed futura in actionibus bonum /22r/ uel malum considerantes, in contemplationibus autem uerum uel falsum, utraque enim sunt intellectus humani obiecta; in eo tamen differunt quod speculatio finem habet generalem in universum considerans uerum uel falsum, at in actione bonum inquiritur quod alicui bonum sit. Et hoc significant illa uerba ibi <carta> 98: ἀλλὰ τῷ γε ἁπλῶς διαφέρει καὶ τινί, et ibi <carta> 98: τὰ δὲ ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα, cum de intelligentia mentis agat, quae formas in materia immersas hic considerat. Agit etiam de his quae a materia abstrahuntur, ut sunt mathematicae speculationes, quae ut materiae concreta et ut abstractae considerantur, quod supra tetigit cap. 4, car<ta> 92, ut simitas non sine naso, cauitas autem siue curuum absque eo imaginamur, tanquam unum et ens separatum ; et obiter hic illud non praetermittendum quod scriptum reliquit Aristoteles in ultimo libro Methaphisicorum in fine, dum dixit quosdam asseruisse τὰ μαθηματικὰ /22v/ μὴ χωριστὰ εἶναι τῶν αἰσθητῶν, concludens tandem intellectum humanum in actu esse cum rebus ipsis, id est omnium rerum definitiones et substantias a materia abstractas in se capere intelligendo, et unum cum illis fieri, ut supra esse dixit et mox

498–499 dicit ibi … sequitur] *De An.*, III, 7.431a28-29 (*cf. appar. ed.* Oxoniensis); (ed. Basil., p. 97) 502 glossa Graeca] Cf. Simplicius, *In de An.*, p. 272, 36 seqq. 505 uerba illa] *De An.*, III, 7.431a24 (ed. Basil., p. 97) 508 ibi <carta> 97] *De An.*, III, 7.431b2 (ed. Basil., p. 97) 520–522 illa uerba … considerat] *De An.*, III, 7.431b12-13 (ed. Basil., p. 98) 524 supra tetigit] cf. *De An.*, III, 4 (ed. Basil., p. 92) 527 Aristoteles] *Met.*, XIV, 6.1093b27-28

in epilogo hic subiecto repetit. An autem intellectus noster formas a materia semper abstractas intelligere possit, dum in carne degit, hic quaerere omittit. Themistius autem respondet quod sic ut hic late per eum, et Aristoteles reipsa ita docuit, dum in libris Metaphisicorum multa de illis tradidit, et paulo post fortasse innuit, ut notabimus.

Et ibi <carta> 98: Νῦν δέ, περὶ ψυχῆς, hac materia absoluta de intellectu animae, epilogum facit rerum in ea cognitione dignarum, quanquam Simplicius hic non hunc epilogum, sed basim et fundamentum huius nobilissime speculationis appellat; et in summa anima ea parte qua intelligit, sensu scilicet et intellectu, /23r/ fit idem cum his quae intelligit a materia abstractis; est enim εἶδος εἰδῶν quae in rebus sensibilibus considerantur. Nihil enim hic a sensu disiunctum uidemus, a quibus formas ipsas ad intellectum abstrahimus; et ideo mathematicae et quaecunque a sensu originem ducunt habitus et passiones seu affectus dicuntur, ut quae a sensu proueniunt. Et hinc procedit quod qui sensu priuatus est non addiscit aut per se intelligit; sunt enim phantasmata sicuti sensibilia, id est a sensu procedentia, licet sine materia in mente nostra consistant; phantasia enim, ut ipse tradit, non intelligimus. Immaterialia uero prorsus et aeterna, an cum phantasia uel sine intelligantur, dubitat ibi <carta> 99: τὰ δὲ πρῶτα νοήματα. Tres enim species sunt intelligibilium; una rerum in materia immersarum, ut sunt elementata, /23v/ altera eorum quae a materia abstrahuntur cogitatione, ut mathematica, de quibus duabus speciebus iam dixit. Tertia superest species, earum scilicet rerum quae sunt prorsus a materia separata, ut coelestes intelligentiae, de quibus hic quaerit et πρῶτα νοήματα appellat, et hoc est quod paulo supra quaerendum distulit ibi: ἆρα δ'ἐνδέχεται τῶν κεχορισμένων τι νοεῖν, et breuiter, quia materia haec phisicam nostram quaestionem trascendebat, respondet illa scilicet intelligi sine phantasmatibus; a sensibus enim separata sunt, nec mirum hoc, addit quod in illis phantasmatibus non utamur, cum nec alia duo genera quae tractauimus, scilicet elementata et mathematica, non cum phantasmatibus intelligamus, licet non sine illis, quae differunt inter se, ut modo dicam. Hic est sensus legitimus horum uerborum Aristotelis, quae quoniam subobscura uidentur, ideo illa diligenter exponam. Litera sic se habet: τὰ δὲ πρῶτα νοήματα τίνι /24r/ διοίσει τοῦ μὴ φαντάσματα εἶναι; ἢ οὐδὲ τἆλλα φαντάσματα, ἀλλ'οὐκ ἄνευ φαντασμάτων. Clare proponit primo illos intellectus sine meditationes, quae noh/mata appellat, differre in cognitione a iam dictis materialibus, quia illis phantasmata non sunt, non enim sensui subiacent; et ibi: ἢ οὐδὲ τἆλλα, quasi se corrigens

534 Themistius] *In de An.*, p. 114,9 seqq. (?) 537 <carta> 98] *De An.*, III, 8.431b20 (ed. Basil., p. 98) 538–539 Simplicius] *In de An.*, p. 280, 7-12 541–542 est enim … considerantur] *De An.*, III, 8.432a2 (ed. Basil., p. 99) 549–550 <carta> 99] *De An.*, III, 8.432a12 (ed. Basil., p. 99) 555 distulit ibi] *De An.*, III, 7.431b17-18 (ed. Basil., p. 98) 563 Litera sic se habet] *De An.*, III, 8.432a12-14 (ed. Basil., p. 99)

subdit quod nec etiam alia iam praedicta phantasmate cognoscuntur, licet non sine phantasmate; differunt enim haec inter se, quia aliud est aliquid concurrere primo et praecipue ad aliquod agendum, aliud quod accessorie concurrat, quo modo loquendi saepe alias utitur Aristoteles. Accedunt enim – dicit glossa Graeca – phantasmata in eorum cognitione, quia mens imaginariis utitur ὡς ὑποστρώμενα τοῖς φαντάσμασι. Illa enim praecedit, ista uero subsequuntur, et ideo non sine illis fit intellectio. Non autem quod phantasmata ipsa intellectionem ad esse perducant, at non sic prima illa νοήματα, quia /24v/ ab iis separata alio modo intelliguntur; qualis autem sit hic modus intelligendi abstracta non docet; erat enim penitus alienum a philosopho naturali et a materia nobis proposita, ut iam dixi, et, ut dicit glossa Graeca, ille cognoscendi modus ἐν τῇ χωρισθείσῃ ϑωῇ ἀναφαίνεται. Ex quo sequitur dubitationem paulo ante propositam ibi: ἆρα δὲ ἐνδέχεται, haec non resoluere, cum ibi quaerat an in carne hac intellectus humanus possit separata cognoscere, hic dicat quod intelligit πρῶτα sine phantasmate, quod est cum ab hoc carcere solutus fuerit. Et ex his ita declaratis uides manifeste Aristotelem alium modum intelligendi immaterialia quam per phantasiam intellectui humano relinquere, et per consequens illum necessario immortalem astruere, quicquid dixerit Alexander, qui, ut testimonium hoc tam apertum uitaret, conatus est textum hunc inuertere et corrumpere, merito a Graecis suis accusatus, ut Simplicio, glossa, /25r/ et alijs. Et ut semper sic hic maxime Aristotelis iudicium admirandum est, qui tractationem hanc de intellectu seu anima intellectiua terminans, hanc clausulam ut sigillum de animae aeternitate addidit, de qua supra in v cap. aperte docuerat, quod est quod praecipue quaerebamus, quid scilicet Aristoteles dixerit de aeternitate animae intellectiuae, de quo qui dubitant aut illum mortalitatem eius asserere confirmant parum quid scriptum reliquerit attendere uidentur.

Sed quoniam opinionem suam quibusdam Aristotelis authoritatibus confirmare nituntur, ad ea, ut nihil indiscussum relinquamus, respondebimus. Et primo textum adducunt, qui ut aiunt illi quaestionem expresse decidit supra libro primo c. 1 textum commenti xij, ubi Aristoteles dicit quod, cum proprium sit animae intelligere, illud autem non fiat sine phantasia, non continget hoc sine corpore esse: ecce - dicunt isti - audis Aristotelem aperte /25v/ animam intellectiuam cum corpore extingui affirmantem. Ad quae dicimus Aristotelem nihil ex professo determinare, sed omnia quae in illo capite et in toto fere primo libro tradit ex suppositione dicere, ut qui argumenti suscepti difficultatem ostendebat, et contra antiquorum opiniones disputare intendebat, quia

571–572 glossa Graeca] Simplicius, *In de An.*, p. 286, 7-8: ὡς ὑποστρώμενα τοῖς φαντάσμασι 578 glossa Graeca] Simplicius, *In de An.*, p. 286, 12-13: ἐν τῇ χωρισθεισῃ ϑωῇἀναφαινεται 585 Alexander] *locus non inventus; sed cf. infra*, l. 588 587 ut Simplicio] *In de An.*, p. 286, 8 seqq. 590 in v cap.] *De An.*, III, 5.430a22-25 (ed. Basil., p. 94) 596 textum adducunt] Cf. Petri Pomponatii *Tractatus acutissimi*, c. IX, f. 44v. 597 ubi Aristoteles dicit] *De An.*, I, 1.403a8-10 (ed. Basil., p. 4)

et in eodemmet libro, ut paulo post ostendemus, separationem animae a corpore ut diuinae etiam praesuponit; sicque ex eius dictis ibi nihil affirmandum uidetur, cum haec loco proprio decidenda reseruarit, quod exacte fecit in libro iij. cap. 4 et v, ut uidimus.

Sed dato etiam quod illa Aristotelis authoritas rata sit et tenenda ut certe est, cum etiam in hoc tertio libro cap. vij ut modo uidimus doceat nos nisi per phantasmata non speculari, et phantasmata a sensu dependere, tamen ob hoc non sequitur animam mortalem esse, quia non ualet haec consequentia: anima intellectiua in corpore /26r/ per phantasmata speculatur et intelligit, ergo a corpore soluta alio modo intelligere non potest, non magis ac si dicas: nos in uentre matris in embrione umbilico pascimur tantummodo, ergo ab eo soluti fame perimus, nam alio modo nati in mundum pascimur, quam in uentre matris. Et sic de anima intellectiua dico, quae hic non sine imaginatione intelligit, sed a corpore soluta alio et meliori modo intelligit, ut praesuponit Aristoteles in fine capitis vij, ut modo uidimus; quare hoc argumentum ad tollendam animae immortalitatem nihil concludit.

Secundo loco adducit Pomponatius authoritatem Aristotelis in hoc tertio de anima in cap. v, textu commenti 17 ubi hanc materiam ex professo tractans dicit, de intellectu agente loquens, quod est pars quaedam diuina et ab intellectu possibili separata, illum solum immortalem et perpetuum. Ecce – dicunt isti – quomodo intellectum hominis, /26v/ qui est possibilis, excludit ab immortalitate. Ad hanc inductionem absurdam satis et erroneam supra responsum est, dum illum textum exposuimus, ostendentes ibi Aristotelem de intellectu hominis, et non de Deo loqui, et illud solum ibi appositum esse non respectu intellectus possibilis, sed aliarum animae potentiarum, et praecipue sensitiuae, quae pereunt, intellectu solum superstite post carnis interitum.

Tertio adducit Pomponatius Aristotelem in cap. vij hic, textu commenti 36, ubi loquens de intellectu dicit ipsum existentem non separatum a magnitudine. Quae authoritas contra ipsum expresse facit ; nam quaerit ibi, an contingat aliquid entium separatorum a materia intellectum hic corpori immixtum posse intelligere, praesuponens aperte quod a corpore separatus illa intelligat, ut supra dictum est, quare hoc argumentum omnino inualidum.

Quarto loco inducunt textum supra in libro secundo /27r/ cap. 2, tex. commenti 15, ubi expresse Aristoteles tradit ab anima nutritiua nullam aliarum separari posse ; ergo – dicunt isti – cum illa pereunt. Sed pro responsione aduertendum quod ibi Aristoteles loquitur de animali et homine in hac uita degente, quia eo casu separari non possunt aliae animae potentiae ab anima

618 in fine capitis vij] *De An.*, III, 7.431b15-19 (?) (ed. Basil., p. 98) 620 Pomponatius] Cf. Petri Pomponatii *Tractatus acutissimi*, p. 44; *De An.*, III, 5.430a23 (ed. Basil., p. 94) 630 Pomponatius] cf. Petri Pomponatii *Tractatus acutissimi*, p. 44; *De An.*, III, 5.430b17-18 (ed. Basil., p. 94) 637 Aristoteles] *De An.*, II, 2.413a31-32 (ed. Basil., p. 38)

nutritiua, quia per illam conseruantur; et ideo addidit ibi Aristoteles ἐν τοῖς θνητοῖς, quod verissimum est; sed cum a corpore anima intellectiua disiungitur, de hoc non loquitur, quasi innuens tunc alio uiuendi modo rem se habere, quod de pluribus in locis in his libris significauit, animam scilicet intellectiuam in homine non perire cum corpore. Quorum aliqua hic recensebo, et primo in libro primo cap. primo textu commenti 65 arguit perpetuitatem mentis eo quia cum corpore non senescat, ut alij sensus, dicit enim: ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐφφίνεσθαι οὐσία, καὶ οὐ φθείρεσθαι. Et in textu commenti 66 /27v/ qui statim consequitur ait: ὁ δὲ νοῦς ἴσως θειότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστιν; nondum enim hanc materiam tractabat, ideo nihil affirmans modeste loquitur, ut praesagire possimus quid terminaturus sit. Et in eodem libro primo cap. vi textu commenti 82, ubi quaerens quid elementa contineat in nostro corpore, dicit in eo nihil esse praestantius anima et praesertim mente, de qua dicit: εὔλογον γὰρ τοῦτον εἶναι προγενέστατον καὶ κύριον κατὰ φύσιν. Et in libro 2 cap. 2 textu commenti 21, de mente loquens dicit: περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως οὐδέπω φανερόν, ἀλλ'ἔοικεψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἄϊδιον τοῦ φθαρτοῦ. Et in cap. iij textu commenti 29 loquens de potentiis animae, quae animalibus insunt, dicit inter illa quaedam esse, quae mente praedita sunt, οἷον ἀνθρώποις καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἔστιν ἕτερον ἢ τιμιώτερον, ex quibus manifeste apparet mentem Aristotelis, ut rem diuinam homini tribuere, dum illam dicit homini, et si quid homine praestantius est et dignius, ut sunt Angeli, nam inter mortales nihil homine praestabilius. Quibus ex locis omnibus manifeste Aristotelem uidemus animam intellectiuam praesuponere cum corpore non interire, sed separari et superesse, quod postea suo in loco disertissime dixit, ut uidimus, ita ut ab his qui illum aliter sensisse dixerunt, non parua afficiatur iniuria.

Sed quia et alibi quam in his libris scriptum reliquit quid senserit, ideo loca quaedam etiam afferemus, ut eius sensum de hac re magis exploremus. In secundo itaque de Generatione Animalium, in 3 cap. de potentijs animae loquens, ita scribit: λείπεται δὴ τὸν νοῦν μὸνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐδὲ γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματκή ἐνέργεια quorum /28v/ uerborum sententiam apertissimam nemo nisi caecus non uidet; fatetur enim animam, id est intellectum quem νοῦν appellat, de foris uenire, et solum eorum quae in homine sunt diuinum esse, nec actu eum corpore communicare, quod et paulo post in eodem capitulo repetit. Et in xij Metaphisicorum post principium, textu commenti 17, quaerens an forma a materia separata re-

646–653 libro primo … dicit] cf. *De An.*, I, 4.408b19-19, 28-29 (ed. Basil., p. 23) et *De An.*, I, 5.410b14-15 (ed. Basil., pp. 28-29) 654 Et in libro 2 cap. 2] *De An.*, II, 2.413b24 seqq. (*cf. appar. ed.* Oxoniensis) (ed. Basil., p. 39) 657–658 Et in cap. iij] *De An.*, II, 3.414b18-19 (*cf. appar. ed.* Oxoniensis) (ed. Basil., p. 42) 669 de Generatione Animalium] De Gen. Anim., II, 3.736b27-29 675 Et in xij Metaphisicorum] *Met.*, XII, 3.1070a25-26; 5.1071a14-16

maneat, ἐπ'ἐνίων γὰρ οὐδὲν κωλύει, οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα ἀλλ'ὁ νοῦς· πᾶσαν γὰρ α'δύνατον ἴσως; et paulo post addit: ἀνθρώπου αἴτιον τὰ τε στοιχεῖα, πῦρ καὶ γῆ ὡς ὕλη καὶ τὸ ἴδιον εἶδος, καὶ ἔτι τι ἄλλο ἔξω. Et, ut supra diximus, laudat in octauo Phisicorum Anaxagorae sententiam de motu loquens dum dicit: Διὸ καὶ Ἀναξαγόρας ὀρθῶς λέγει, τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι. Omitto nunc coniecturas quae ex moralibus et alijs eius libris possunt adduci, dum in primo Ethicorum quaerit an mortuorum felicitatem filiorum infortunia conturbent, /29r/ et respondet, haec ad illos non admodum pertinere, quod si animam mortalem arbitratus esset, quaestio et solutio superuacanea erant. Sic itaque ex his quae supra adduximus sententia haec firmissima est Aristotelem manifeste animae intellectiuae immortalitatem asserere. Quod et antiquitas illa ueneranda florente Republica Romana constanter affirmauit, cuius rei praeclarissimum Ciceronis testimonium habemus, qui in primo Tusculanarum quaestionum, dum de animi immortalitate disputaret, et Aristoxenis opinionem adduxisset, qui illius mortalitatem cum corpore ponebat, hunc refellens Cicero et quasi eludens, cum Aristoxenes musicam profiteretur, cuius adhuc in ea facultate extant libri, subiunxit : Aristoxenes canere doceat, haec magistro concedat Aristoteli; fuerat enim illius auditor ita, ut uidemus, omnis antiquitas tam Graecorum quam Latinorum, et Aristotelis nobilissimi interpretes, Alexandro excepto, de hoc /29v/ nunquam dubitarunt, licet post Arabum tenebras aliqui ex Latinis, et recentes, hoc problema in dubium reuocare conati sint.

Quaerere autem quomodo hic intellectus noster a corpore seiunctus intelligat et an sit unus uel plures, non est propositi nostri ; transcendit enim materiam phisicam et ad primum pertinet philosophum uel Theologum. Vnum tantum addam : Aristotelem hic uideri sensisse singularem esse et superesse, dum causam reddit, quare eorum quae hic gessit non reminiscatur, quae superflua esset si unius tantum et uniuersalis existeret ; et quae etiam tetigit de modo intelligendi immaterialia sine phantasmate huc pertinent et faciunt illa quae modo adduxi ex primo Ethicorum, praeterquam quod uniuersus totius orbis consensus causam hanc de singularitate animorum uehementer iuuat: est enim tanquam uox naturae, quae loquitur. Quid enim indignius /30r/ ne dum philosopho, sed homine etiam ratione praedito, cogitare posse animam hominis mortalem? Sic enim animal omnium praestantissimum et qui intellectu coelos transcendit caeteris iumentis parem reddere, immo miseriorem, ut dixit Paulus ad Corinthios, his peruersis et impijs dogmatibus conantur. Sed hic legis nostrae christianae auctoritates et oracula quae diuina sunt et

680 in octauo Phisicorum] *Phys*., VIII, 5.256b24-26 (*cf. supra*, ll. 57-58) 683 in primo Ethicorum] *Eth. Nic*., I, 10.1100a19-30; 11.1101a35-1101b9 690 in primo Tusculanarum] Cicero, *Tusc*., I, c. 18, 41: «... haec magistro concedat Aristoteli, canere ipse doceat» 712 Paulus ad Corinthios] I *Cor*. 2,14 (?)

irrefragabilia omitto, cum de problemate philosophico philosophice agamus, quod tamen problema, ut iam dixi, satis iam ex mente Aristotelis explicatum est.

Quare ad propositum rediens inutile fore non arbitror, si eorum quae ab Aristotele de intellectu in hoc libro tradita sunt, quasi συγκεφαλαίωσιν faciens, breuiter ea repetam, cuius rei ipse nobis in hoc vii capitulo exemplum reliquit.

Dicamus ergo primum intellectum formarum susceptorem et omnium intelligibilium in potentia esse impassibilem, immixtum, ut dicebat Anaxagoras <carta> 90 et 93, et est ut tabula rasa, nec instrumento utitur corporeo, et seipsum intelligit <carta> 91 et 96, ac pro /30v/ diuersitate rerum subiectarum eas diuersimode intelligit, separata a materia ut separata, concreta ut concreta, car. 92. Non tamen ut materiam in se transferat, sic enim fieret lapis uel ferrum, sed formam ab illis abstractam comprehendit, c<arta> 92, 93, 99.

Et in summa est et fit omnia intelligibilia, <carta> 98 et 99, semper intelligit, consideratus ut agens et possibilis, tanquam forma et materia, agens enim ut forma, <carta> 93 et 94, et est idem cum immaterialibus, ut est scientia cum scibili, <carta> 94.

Nec inconueniens est ut in anima duae potentiae diuersae et contrariae considerentur, ut ipse facit in primo libro Moralium, capitulo ultimo, dum potentiam rationalem et irrationalem in anima considerat, ut in circulo partem conuexam et concauam distinctae inter se ratione non autem re.

Separatus a materia, hoc est a corpore, est uere ens, immortalis et aeternus <carta> 94. Non reminiscitur eorum quae hic fecit, quia illis priuatur instrumentis, quibus illa gessit, <carta> 94. Conuenit cum sensu in modo intelligendi certo pacto, <carta> 90. Vt sensus non fallitur in suo obiecto simplici, sic intellectus intelligentia indiuiduorum idest definitionum formalium, <carta> 94 <et> 96.

Vt sensus per sensibilia, aestimata scilicet, sic intellectus per phantasmata intelligit, <car.> 97 et 99.

Vt in sensu omnia ad unum referuntur qui illa /31r/ discernat, sensum scilicet communem, sic in actionibus et speculationibus omnia ad intellectum, <carta> 97 et 98.

Vt sensus est forma sensibilium, sic intellectus intelligibilium, <carta> 99.

Intellectus intelligendo non laborat nec senescit, immo uegetior fit, <carta> 23 et 91.

721–726 Anaxagoras … 99] *De An.*, III, 4.429a18-19; b23-24; *De An.*, III, 4.430a1-2; *De An.*, III, 4.430a2-9; *De An.*, III, 8.431b28 seqq. 727–729 Et in summa … 94] *De An.*, III, 8.431b20 seqq.; *De An.*, III, 4.430a2 seqq. 732 in primo libro Moralium] *Eth. Nic.*, I, 13.1102a28-32 735–740 Separatus … <et> 96] *De An.*, III, 5.430a22-25; 3.427a19-20 (?); *De An.*, III, 6.430b27 seqq. 741–742 Vt … et 99] *De An.*, III, 5.431a 14-17; 8.432a7-9 (?) 743–745 Vt … 98] *De An.*, III, 7.431a17 seqq.(?) 746 Vt sensus] *De An.*, III, 8.432a1-2 747 Intellectus] *De An.*, I, 4.408b18 seqq.; III, 4.429b2 seqq.

Non patitur intelligendo, sed perficitur, <carta> 93.

Indiuidua in instanti intelligit, <carta> 93.

Intellectus priuationi non obnoxius, idest a corruptione alienus, seipsum actu intelligit, χωριστός enim est, <carta> 96.

Elementata phantasmate uel non sine phantasmate intelligit, <carta> 97.

Mathematica in abstracto intelligit, etsi a subiecto sint inseparabilia, <carta> 98 et 99.

Etsi non per sensum intelligat, ideo qui sensu aliquo carent, nec supposita illi sensui intelligunt, <carta> 99.

Quae autem a materia separata sunt, quae πρῶτα νοήματα dicit, alio modo quam per phantasmata intelligit; modum autem non explicat, sed glossa /31v/ Graeca, ut adnotauimus, dicit, quod ἐν τῇ χωρισθείσῃ ϑωῇ ἀναφαίνεται, <carta> 99. Quod simile est illi quod paulo ante notauimus, illum scilicet priuationi non subiectum, seipsum intelligere.

Quibus sententiis confirmat aperte animae intellectiuae immortalitatem, ut supra dictum est. Et ex his, ni fallor, questioni nostrae de immortalitate animae ad mentem Aristotelis satisfactum est, hicque consistere possemus; sed quia in hoc tertio libro, ab ea maxime parte ubi de intellectu agere coepit, glossas et quasi catenam dictorum eius attexuimus, non ab re mihi facere uidebor, si quae supersunt, quae non multa sunt, usque ad finem libri breuiter percurram.

Absoluta tractatione de anima intellectiua, Aristoteles octauum orditur caput, in quo de motu praecipue locali tractat; nam ut supra in libro primo proposuit, c<arta> 13, 27, 44, et libro tertio c<arta> 84, antiqui fere omnes, qui de anima /32r/ disputarunt, motu locali, et modo intelligendi, siue sensu siue mente id fieret, illam examinabant, de sensu et intellectu iam dictum est. De motu quod erat tertium et praecipuum caput, aliqua in genere aduersus antiquorum opinionem disputata sunt in primo libro, sed motum localem adhuc non examinauerat, quod nunc aggreditur, et absoluit in hoc octauo capite; et cum uariae animae sint potentiae, a qua illarum motus localis procedat inquirit, et primo docet illam nutritiuam potentiam non esse, neque sensitiuam, neque intellectiuam, neque etiam appetitiuam per se solam. Resoluit autem appetitum cum intellectu practico non sine phantasia, in his quae ratione praedita sunt, motum localem causare, in alijs uero quae rationalia non sunt, appetitum et phantasiam id efficere; appetitum autem omnium praecipuum esse, subdens motum fieri instrumento corporali organico, cuius motus principium et /32v/ finis, in aliqua parte corporis consistit, ut in circulo, in quo

749 Non patitur … 93] *De An.*, III, 4.429b26 seqq. 751–752 Intellectus … 96] *De An.*, III, 6.430b24 seqq. 753 Elementata] *De An.*, III, 8.432a8 seqq. 754 Mathematica] *De An.*, III, 7.431b15-17 756 Etsi … intelligat] *De An.*, III, 8.432a7-9(?) 758–762 Quae … intelligere] *De An.*, III, 8.432a12-13; cf. Simplicius, *In de An.*, p. 286, 12-13. 769–773 Aristoteles … dictum est] cf. *De An.*, III, 9.432a15 seqq.; cf. *De An.*, I, 3.405b31 seqq.; cf. *De An.*, III, 3.427a17 seqq. 775 in primo libro] *De An.*, I, 405b31 seqq.

altera parte nouente, altera quiescit (ut sunt forte spiritus uitales in corde). Et obiter nos docet phantasiam siue imaginationem ut rationalem et sensitiuam considerari; sensitiua enim dicitur appetitus et rationalis uoluntas, sic enim Themistius declarat, c<arta> 105, quam phantasiam in animalibus, quae imperfecta dicuntur ut uermes, dicit esse confusam et indeterminatam, sicut etiam motus eorum mancum et imperfectum uidemus. Phantasia autem rationalis in uoluntate rationalium consistit, et ideo cum ratione et discursu non utantur, etiam illa fallitur; appetitus enim saepe consultationem non admittit, et quandoque admissam uincit, quandoque uero ab ea uincitur, et quandoque etiam appetitus nouum alium trudit appetitum, et fit ut rota animus noster, quae tribus motibus impellatur, in quo ui superior remanet, /33r/ ut dominator mouet, et in his docet intellectum contemplatiuum non mouere, sed stare, <carta> 106, quod praecipue uerum est, cum ea quae sunt καθόλου speculamur, at singularia magis mouent.

Et hic de motu consideratio finem habet, et per consequens omnia quae ad animam perscrutandam erant proposita. Sed, ut nihil deesset ad doctrinam hanc animalem perficiendam, ut sciremus inter multas animae partes siue potentias, quaenam essent et necessariae ad animalis substantiam, ideo Aristoteles subdit caput IX et ultimum, in quo docet potentiam illam, quae θρεπτική dicitur, idest nutriens siue uegetabilis, omnibus uiuentibus tam plantis quam animalibus esse praecipuam et necessariam, et inter sensus ille qui dicitur tactus et omnium infimus est, omnibus animantibus quantumcunque imperfectis similiter necessarius est, et adeo necessarius, ut illo deficiente totum animal interire necessarium sit, /33v/ cum alijs sensibus cadentibus una tantum corporis pars deficiat, non autem omnes ut in hoc euenit. Praeterea reliqui sensus fere omnes per aliquod medium interpositum sentiunt, ut aëre uel aqua. At tactus per se et gustus etiam, eo quia illi coniunctus sit, isti enim duo necessarij ad uitam, at reliqui tres ad bene esse potius dati, quare et illis non omnia utuntur animalia. Animalium autem corpora quae tactu indigent, ut dictum est, mixta esse, et non ex aliquo simplici elemento constare necesse est. Nam tactus ex simplicibus fieri non potest, aër enim et aqua sensoria sunt et ad sensum media. Terra autem per se nihil sentit, cuius inditio sunt pili, ossa, et quaecunque alia terrea in animali corpore sunt.

Differtque sensus tactus ab alijs, quod illa quamuis ab excessum obiectorum corrumpantur, corpus tamen uniuersum non perit; at tangibilium excessus, ut puta calidum uel frigidum, animal /34r/ ipsum interimit, quare concludendum est tactum esse uitam ipsam, quam reliqui sensus magis ornent quamque fulciant.

---

788 Themistius] *In de An.*, p. 118,27 seqq. 796 in his docet] *De An.*, III, 11.434a16-21
803 subdit caput IX] *De An.*, III, 11.435a11 seqq.

Sic ergo potentia animae nutritiua et tactus sunt bases, sine quibus reliqui non consistunt sensus, et sunt substantia ipsius animalis, cuius corpus non ex simplici, ut dictum est, constat elemento, sed mixtum est.

Et haec de anima et corpore ab ea uita praedito ab Aristotele in his de Anima libris docte et eleganter explicata sunt. Deo gratias.

Ludovici Beccatelli
Ad Antonium Gigantem censura de quibusdam libris aristotelis et de amicitia
(Excerpta e codice Parmen. Pal. 974/7, ff. 1r-21r)

Vt in leuioribus studiis, quibus olim iuuenis operam dedi, tibi cum in eodem curriculo et aetate esses opem quam potui libentissime detuli, sic nunc senio iam confectus, cum te in Aristotelis philosophia laborantem uideam, in qua ego ista aetate, qua tu nunc flores, annos aliquot insumpsi, opere pretium facere uidebor et munus familiaritate nostra degnum obire, si ea, quae mihi in illo cursu se obtulerunt, breuiter exponam, ut tu facilius uiam istam peripateticam ingredi et securius perficere possis. Peregrinanti enim in regione praecipue ignota qui – ut inquit ille [Cic. *De off.*, I, 51-60] – comiter monstrat uiam opus nedum amici, sed uiri boni implet. Nec ob id haec a me dicta uelim existimes, ut ego me talem esse persuadeam /1v/ qui possis in libris praesertim Aristotelicis aliis praeire, sed ut tibi, quem ut filium diligo, amoris mei notas relinquam. Testes enim erunt hic libellus et alii, quos ad te iam scripsi, quanti semper te fecerim tueque laudis fuerim cupidissimus. Quod, si tu unquam tibi prodesse, id nunc in grauissimis studijs facere me posse desidero; sunt enim illa per se multum uitae humanae conducentia, praesertim ea pars philosophiae, quae de moribus inscribitur, in qua nollem tibi accidere quod mihi quandoque euenit, ut scilicet aliorum interpretationibus et consilijs a cursu Aristotelis abducereris. Fuit enim ille, ut traditur, magistrorum magister et omnia methodo compendiosa ac dicendi facultate elegantissima exposuit, eaque suo loco apposite declarauit, ut tu qui illum /2r/ Graece legere potes facile considerabis. Neque hic ego profiteor singulas quasque materias librorum eius percurrere et scriptis eius glossas addere, ut alias quandoque feci, sed in genere ac universum, ut aiunt, adnotare quae mihi praecipua uisa sunt in lectione librorum eius, maxime in illis quos de Dialectica scripsit et de moribus, ut tu in ingressu horum, qui tibi primo loco proponuntur, quo pedem figas et dirigas discernere possis quidque legitimum Aristotelis et quid non et quo ordine Dialectices libri legendi sint scire valeas.

Philosophiae enim Aristotelicae tres praecipue partes omnium consensu factae sunt: una rationalis, altera moralis, tertia uero naturalis. Quae rationalis dicitur illa est quam logicam siue Dialecticam appellant. Hac enim uerum /2v/ a falso discernimus, per illamque organum nobis traditur, quo omnia ueluti circino certissimo dostinguimus, ita ut illo metiri in unaquaque materia quid recte, quid perperam dictum sit possimus. Et ideo scientiae huius liber a philosophis inscriptus est instrumentum siue philosophiae manus: eo enim recta ducimur nec a uero tramite deuiamus. Cuius artis siue scientiae

praecipua laus Aristoteli debetur; ipse uiam hanc aperuit et illius methodum docuit, cum caeteri ante illum, ut Plato, qui Dialectica maxime usus est, haec omisissent aut confusa et sophistice tradidissent, aduersus quorum cauillos librum Elenchorum opposuit, quo ueliti clypeo tela ueritatem oppugnantia reijcerentur. Sed librorum ordo et numerus organi huius seu scientiae non modicam excitauit controversiam inter Peripateticos, /3r/ cum illorum magna pars librum Praedicamentorum praefigant, tanquam elementorum normam, deinde subdant libellum De interpretatione ad propositiones attinentem, postea duos de syllogismo seu ratiocinatione libros, quos Priora appellant, deinde duos alios de demonstratione, quos Posteriora dixerunt; et addunt demum libros octo Topicorum, qui dialecticam perfecte docent, quibus ut argumentis sophisticis occurrat eorum reprehensiones attexuit Aristoteles, quae Elenchorum nomine nuncupantur.

Discursus autem hic et ordo librorum organi aristotelici ab omnibus fere Peripateticis comprobatur, cui opinioni Porphirius tanquam colophonem apponens librum suum praeposuit, quem de predicabilibus inscripsit. Sed ab hac sententia, quamuis multorum authoritate munita, dissentiunt tamen aliqui ex praecipuis /3v/ antiquorum, ut refert Simplicius in principio interpretationis suae in Praedicamenta; uoluntque ij initium discendi organum a libris dialecticis sumi, quam sententiam secutus est et Cicero in Topicis suis, quod etiam adnotauit Perionius in principio Topicorum Aristotelis. Et re uera libri illi Topicorum dilucide scripti prae se ferunt artem et methodum addiscendi principia dialectice, dum materiam praeparant, ut in qualibet re proposita possint argumenta reperiri, quae demum in syllogismi forma includantur. Parum enim est fabrum regulam et circinum in manu tenere illisque se posse uti profiteri, nisi materiam prae oculis habeat, qua artem suam ostendat; quapropter prudenter Aristoteles illa praemisisse uidetur, quibus cum dialectice id est probabiliter uti sciemus et ea quae non fuerint apta reijcere, tunc demum /4r/ ad demonstrationem rerum grauiorum, scientias scilicet, deuenire poterimus et ea discere, quae demonstratione et definitione ab eo tradita sunt in libris quos Posteriora appellant, qui libri praeceptis demonstrationis referti sunt, quibus necessario praemittendi sunt duo libri illi de syllogismo siue de ratiocinatione, in quibus quot modis fiat ratiocinatio docet, ut illa methodo instructi possimus facile demonstrationum materiam illis tanquam circinis supponere et an cum uero conueniant ostendere, qui tandem est scopus quo ratiocinatio demonstratiua tendit. Philosophus enim aut dialectice aut scientifice ratiocinatur; nam sophistae ab hac palestra sunt exclusi, ut ipse in principio Topicorum tradit. Quare, ut optimum decet magistrum, Aristoteles primo loco dialecticam docuit, tanquam /4v/ faciliorem et ad manus appositam magis quam demonstrationem, quae altiorem habet indaginem, quam postea absoluit in

libris de ratiocinatione et demonstratione, qui merito secundo loco repositi sunt. Et ideo antiqui et praestantes philosophi, quos Simplicius adducit, libros dialectice Priora appellarunt et libros del syllogismo et demonstratione Posteriora, quod etiam adnotatum legi in Organo uenerandae antiquitatis Graece manu scripto.

Et ex his altera tollitur quaestio, an scilicet libellus Praedicamentorum et alter De interpretatione sint organo huic necessarij, quod absque controuersia per praedicta satis constat non requiri tanquam superfluos. Nam qui primo doctus fuerit Topicorum libros is et Porphiriij introductionem et praedicamentorum /5r/ seriem doctus uidebitur, cum in primo libro ab Aristotele dilucide exponantur, quae ad hanc materiam sufficiant introducendam; nam si alibi tractata sunt, ut in Metaphysicis, ab eo fonte cum tempus poscet plenius erunt haurienda, sicut et caeterae res a sua propria arte petuntur. Quarum rerum dialecticus qui esse cupit per singula genera capita adnotata tenere debet, ut Aristoteles in primo Topicorum admonet. Libellus etiam De interpretatione organo iam dicto superuacaneus fore uidetur, cum materiam propositionum, quam praecipue tractare intendit, Aristoteles et in principio primi libri de syllogismo et in secundo secto eiusdem libri commodius et aptius quantum ad rem subiectam docuerit. Quinimmo in praefato secundo secto in aliquibus a praedicto libello De /5v/ interpretatione dissentit. Vnde facile mihi persuadeo libellum praedictum Aristotelis non esse, cum multa etiam extra materiam propositionum contineat, quod a stylo Aristotelis alienum est, ut quaestio de futuris contingentibus et ea quae in ultimo secto eiusdem libri comprehensa sunt; non enim redundare solet in ijs quae praecepit Aristoteles. Illud etiam non modicum mouet me ut ab Aristotele seiungam libellum hunc et illum De praedicamentis, quia in omnibus, quae ab eo conscripta sunt, semper librorum principia suis quodammodo argumentis et quasi uestibulis ornata sunt, ne lector rudis et inexpertus statim in ingressu a libri obscuritate reijciatur; hoc enim a doctore et philosopho praestantissimo, ut ille fuit, alienum est, cuius rei quam fuerit obseruantissimus omnia ut dixi eius scripta, nisi mutila sint, ostendunt. /6r/ At, cum hi duo libelli pro rudibus adhuc et iuuenibus facti sint, qua arte illos ad legendum attrahant, nemo est qui non uideat et quasi etiam non horreat. Vnde celebris aetate nostra nedum probitate, sed etiam litteris et iudicio Triphon Gabriel nobilis Venetus dicere solebat se nihil magis ab organo Aristotelis legendo deterruisse quam abruptam hanc doctrinam, tanquam uiam spinis refertam, in principio Praedicamentorum et De interpretatione traditam. Crustulis enim blandis, ut dicebat Horatius, magistri discipulos alliciunt, quod diligentissime a Platone obseruatum fuisse uidemus et ab ipsomet Aristotele, ut libri eius integri testantur, Topicorum, Elenchorum, Posteriorum, primus et secundus Priorum, ut interim Rhetorica et na-

turalia omittam. Quod si mihi obijciatur /6v/ primum librum Priorum de syllogismo eiusdem tenoris esse, hoc est introductione seu prooemio carere, respondebo: mutilum ita librum nobis datum, sicut et in alijs eiusdem authoris euenit, ut aliqui manchi sint aut redundent, ut in Metaphysicis uidemus. Neque id mirum uideri debet, in his praesertim libris de syllogismo, cum Alexander in interpretatione eorum quadraginta uolumina analysios reperta fuisse dicat, ex qua confusione hi sub Aristotelis nomine nobis dati fuere. De temporis ergo iniuria et hominum negligentia potius quam de authoris perspicuitate queramur, si quando aliquid eiusmodi in ipsius scriptis reperire contigerit.

Quamobrem, ut tandem exponam quo ordine illius organum mihi tractandum esse uideatur, dicam cum omnium interpretum, qui aliter /7r/ senserint, uenia. In primis illud tantum libris Topicis cum Elenchis et Resolutoriis constare, in hisque abunde satisfactum esse et dialecticae facultati et scientiae demonstratiuae, priusque legendos esse dialecticos et postmodum ad Analyticos deueniendum, tanquam a facilioribus ad magis ardua. Itaque, si organum hoc nomine Priorum et Posteriorum diuidendum sit, pars quidem dialecticae Priora, pars autem Analyseos, id est resolutionis, Posteriora appellanda esset, ut etiam supra dictum est. Si autem a me adhuc quaeratur, quare sit, quod hi quattuor libri, qui de Analysi inscribuntur, de syllogismo duo et de demonstratione alij duo praenotati sint, reijciam te ad Prolegomena seu Praefationem, quam docte scriptam, libris de demonstratione Nicolaus Gruchius praeposuit, ubi quid sit analysis et quid demonstratio /7v/ et quid scientia docet, et quare Aristoteles et Galenus hos quattuor libros, quos nunc Priores et Posteriores appellant, Analyticos appellauerint, quorum ille duos primos de ratiocinatione siue de prima resolutione nominat, reliquos uero duos de demonstratione siue de secunda parte Analyticorum. Et re uera quattuor illos libros sub uno proposito ab Aristotele scriptos esse, ipse aperte ostendit. Si principium Priorum cum extrema parte ultimi libri demonstrationis, in fine scilicet penultimi capitis, coniungamus, ubi ratiocinationem et demonstrationem simul nectit, quod suum erat propositum ut in principio dixerat, et ex his quae mihi de libris logicalibus, ut ita dicam, occurrerunt, tibi sensum meum aperui, non parum referre iudicans, si hoc uel illo modo aliqua introducatur materia librorumque ordo obseruetur. Nam /8r/ cum recta incedimus, facile ad locum a nobis propositum deuenimus, quod si aberrare ceperimus, multum a scopo diuertimus et tandem frustra nos laborasse sentimus. Et ob hanc fortasse rationem qui in dialectica per methodum Aristotelis se proficere non uidentur ad diuerticula quaedam spinosa conuersi sunt, modo hos, modo illos sibi authores et barbaros proponentes, qui an Peripateticus sit docendi modus ipsi uiderint.

Sed his absolutis, ad ea quae de moribus ab eodem authore tradita sunt

uel eius nomine circumferuntur deueniamus, quod reliquum est ex his quae supra proposui. Pars haec philosophiae, quae de moribus scripta est et Aristotelis nomine legitur, nobilissima consensu omnium est et quae ad hominem maxime pertineat; unde Socrates, qui tanquam Deus philosophorum habitus /8v/ est, ad hanc reliquis posthabitis se conuertit et in ea discipulos suos exercuit. Et certe nobis uerae fidei pietate donatis est tanquam naturae fenestra, qua ad caelos ascensum magna ex parte prospicere possimus: quo magis accusandi sunt qui, uirtutibus derelictis, uitijs se inquinant.

Sed ut ad Aristotelis libros deueniamus, illi trifariam nobis hodie exhibentur, Nicomachia scilicet, Eudemia et qui Magna uocantur Moralia, qui libri omnes materiam eandem tractant et ijsdem fere uestigijs incedunt. Vnde multi hos libros ab Aristotele conscriptos uolunt, qui pro temporum ratione quibus operam dedit, modo strictius, modo laxius scripserit, diuersisque discipulis suis miserit, ut ad Eudemum Eudemia, ad Nicomachum filium Nicomachia, quae etiam illius nomine edita ab eo feruntur, et deinde ab eodem /9r/ Aristotele sibimet uindicata. Alij putant diuersos haec authores habuisse. Nam, cum Peripateticorum et aliorum philosophorum usus fuerit ut de re eadem diuersos facerent libros, ut Theophrastus et Eudemus discipuli Aristotelis fecerunt, quorum alterius et adhuc monumenta extant praestantissima, facileque fieri potuisse dicunt, ut diuersitas haec moralium librorum diuersos habuerit authores. Atque ego memini cum Romae essem et una cum Petro Danesio Gallo episcopo Vauriensi, quem tu optime nosti, uiro linguae Graecae inter caeteros peritissimo, illum mihi dixisse se in his libris qui Magna dicuntur Moralia phrasim et stylum Theophrasti agnoscere, ut ab illo conscriptos suspicari possimus. Scriptum etiam reliquit Cicero Nicomachia /9v/ a Nicomacho filio Aristotelis composita se facile credere, cum illius nomine iam libri editi fuerint, seque nescire causam dixit cur filius patri similis etiam in scribendo esse non potuerit. Vtcunque sit, nunc libri sub Aristotelis nomine leguntur et, ut modo dixi, docti omnes et elegantes sunt et prisco illo saeculo digni; quorum uoluminum, quae Nicomachia dicuntur, ut perfectiora et absolutiora habentur, et re uera sunt, in manibus quotidie uersantur. Reliqua ut imperfecta aut temporis iniuria mutila, ut Eudemia, aut restricta magis, ut quae Magna dicuntur Moralia, sic appellata non quod uoluminis magnitudine excedant, sed quod duobus tantum libris distincta totam de moribus materiam comprehendant, et quia libris aliorum maiores essent, ideo Magna dicta sunt Moralia.

Sed utcunque /10r/ res se habeat, illi qui ad Nicomachum sunt inscripti tibi et caeteris praecipue sunt legendi, qui etiam commentarijs doctorum uirorum illustrantur et ordine elegantissimo sunt distributi.

[...]

... ex quibus tota haec fabrica de moribus elegantissima constat. Namque haec a me in ijs libellis tradita sunt, quorum alterum ad Marium /10v/ Columnam sub ὁδηγίας titulo inscripsi, alterum uero Ferdinando Medici Cardinali misi, in quo illud apud antiquos celebratum praeceptum examinaui: cognosce teipsum.

[...]

/12v/ ... Quare rem non inutilem tibi fortasse praestabo, si praecepta amicitiae, quae in his duobus libris sparsa sunt [*scil.* octauo et nono], in ordinem redigero, ut primum quae uerae et quae fictae sint amicitiae et quo /13r/ ordine in illis procedendum sit cognoscere possis, quibus ad extremum praecepta uel sententias, quae Aristoteles in his libris scriptas reliquit, si addidero, quibus nos ad pietatem et cultum Dei optimi maximi inducit, rem uero philosopho dignam ostendere me putabo, ut facile appareat quam decipiantur ij, qui Aristotele authore suam impietatem defendant, qui nos semper apposite ad rem subiectam ad pietatem exhortatur, modo aurem illi adhibeamus.

Sed nunc amicitiae praecepta, quae iam dixi, in his libris sparsa in ordinem redigamus; sunt autem haec:

Amicitia omnibus ordinibus aetatum necessaria.

[...]

De pietate Aristotelis erga Deum et homines libri duo Fortunii Liceti Genuensis ex L. Com. in Archigymnasio Bononiensi Philosophi Eminentis S. D. N. Innocentio X Pontifici Maximo DD., Vtini, Typis Nicolai Schiratti, MDCXLV.

1 - Cf. Liber I, pp. 95-96:

Aristotelis pietatem erga Deum maxime nobis innotescere ex eius & discipulorum verbis in articulo mortis Magistri enunciatis.

Cap. XIV

Veræ Pietatis cultorem Stagiræ Philosophum Aristotelem illud etiam in primis conuincere videtur, quod in Antiquis suis lectionibus posuit Rhodiginus agens de Aristotele; dicit enim, (a)[1] *Preditum illud monumentis est, quum Philosophus hic extremo sibi ingruere præsensisset dolore ac spe in lacrymas amplius profusum Primæ Causæ misericordiam intentius implorasset.* Dolore namque pœnitentie ob crimina humanitus perpetrata tunc lacrymatus, spe vero veniæ potiundæ non tenebatur nisi ille, qui vera pietate Deum summum coleret, alioquin moriens frustra fleret ac frustra speraret impius. Ceterum hanc eandem sententiam Suarez nobilis Theologus a Diogene Laertio recipit inquiens, (b)[2] *Præterea refert Laertius in vita Aristotelis, quod tempore mortis suæ misericordiam a prima caussa postulauerit. Quod est argumentum eum credidisse Deum posse precibus moueri ad beneficia præstanda, quod est proprium agentis liberi.* Ego vero nihil tale videre potui apud Laertium, sed solum apud Rhodiginum, qui forte legit hoc apud autorem Laertio vetustiorem. Verum enimvero non multo post in eandem sententiam idem Cælius infit, (c)[3] *Et in libro de Pomo, quisquis fuerit autor, adnotatum inuenias Scholasticos, qui morienti aderant*

1. *In marg.* : *a* lib. 17. cap. 34 [Cf. Ludovici Caelii Rodigini *Lectionum antiquarum libri XXX*, Tomus secundus, Lugduni, Apud Sebastianum Honoratum, 1560, p. 535: «Proditum et illud monumentis est: quum philosophus hic extrema sibi ingruere paesensisset, dolore ac spe in lacrima amplius profusum primę causae misericordiam intentius implorasse. Qui nec Homeri sententiam ex Odyssea vehementer approbasse, qua non esse immortalibus diis indecorum pronunciatur, hominis induere naturam, quo ab erroribus se uocentur mortales. Qua in re Christi praesensisse aduentum augurantur nonnulli, eius viri gloriae in primis addicti»].
2. *In marg.* : *b* meta. t. 2 p. 145. c. 1.
3. *In marg.* : *c* lib. 18. aut. Lect. Cap. 31 [cf. Ludovici Caelii Rodigini *Lectionum antiquarum*, II, p. 626: «Et in libro De pomo, quisquis fuerit author, adnotatum inuenias: scholasticos qui morienti aderant Aristoteli, quum is iam expirasset, sic virum affatos: Qui philosophorum animas excipit et tuam colligat in suis recondens thesauris, vti animam addecet recti hominis et perfecti, qualem te nouimus»].

Aristoteli, quum is iam expirasset, sic vivum affatos: *Qui Philosophrum animas excipit & tuam colligat, in suis recondens thesauris ut (?) animam addicit recti hominis & perfecti qualem te nouimus*. Nimirum hæc astantes morienti Magistro precati sunt discipuli, qui nuperrime tam pie diuinam opem ac misericordiam ipsum audiuerant implorasse celeberrimis illis verbis, *Caussa caussarum miserere mei*, sæpius repetitis. Liber autem ille de Pomo inscriptus a Cælio visus ad nostras manus non peruenit: ex hac tamen sententia, quam in eo legit Rhodiginus, apertissime constat eius autorem non fuisse Ari-stotelem, etsi sub Aristotelis nomine pridem Venetijs impressum fuisse simul cum libro *De caussis Elementorum*, & altero *De Caussis*, ac maiori volumine quatuordecim libros complectens *Mystica Philosophia*, siue *Ægyptiorum Theologia* testetur in suis Discussionibus (d)[4] Patritius.

* * *

2 – Lib. I, p. 100:

Vnde salus animæ Aristotelis vere colligi posse videatur.
Cap. XVI

Quamquam uero Sepulueda alij plerique viri doctissimi ijdemque pijssimi Theologi superioris ætatis rationibus nuper allatis permoti fidenter affirmauerint non sibi verisimile videri Philosophum Aristotelem a Deo fuisse sempiternis cruciatibus damnatum, qui strenue pro communi omnium salute laborauit, qui vnum Deum coluit, ac proinde Diuina misericordia non uidetur indignus fuisse. Nihilominus ego propositas ab eis rationes omnes probabiles quidem satis esse fateor, at non omnino necessarias; verum non aliunde certius ac tantum necessarium argumentum de salute animæ Aristotelis haberi posse censeo, quam ex eo, quod in articulo mortis, vt ab antiquis monumentis acceptum refert (*a*)[5] Cœlius, lacrymis peccata purgans spe plenus diuinam misericordiam intentius implorauit, *Proditum*, inquit, *illud monumentis est, quum Philosophus Aristoteles extrema sibi ingruere sensisset, dolere ac spe in lacrymas amplius profusum Primæ Caussæ misericordiam intentius implorasset,* sæpius nimirum ac ex intimo cordis affectu repetitis celebratis verbis, *Caussa causarum miserere mei*, qui tum in Compendio suæ Philosophiæ decreuit, (*b*)[6] Deum esse vnicum, omnium

4. *In marg.* : *d* tom. 1. lib. 2. p. 14.
5. *In marg.* : *a* l. 17. c. 34 [Cf. Ludovici Caelii Rodigini *Lectionum antiquarum libri XXX*, p. 535].
6. *In marg.* : *b* de mund. c. 7.

autorem, placabilem, assertorem, ac participatione sui numinis homines ad vitam beatam ducentem, tum a proprijs discipulis recens vita defunctus Deo commendatus fuerit tamquam homo probus sapiens, pijssimis illis precibus ab eodem (*c*)[7] Cœlio visis in antiquo libro de Pomo; dicit enim, *Et in libro de Pomo, quisquis fuerit autor, adnotatum inuenias Scholasticos, qui morienti aderant Aristoteli, quum is iam expirasset, sic virum affatos. Qui Pholosophorum animas excipit, tuam colligat, in suis recondens thesauris, uti animam addecet recti hominis perfecti, qualem te nouimus.* Quum tanti viri, tamque de humano genere, deque vera Theologia, Deique veri cultu benemeriti, qualem supra vidimus, precem ultimam piamque orationem probabilissimum est audiuisse ac exaudiuisse iustissimum pijssimumque Deum, cuius proprium est misereri semper parcere. Sic igitur Aristotelem inter omnes antiquos Philosophos ad veri Dei cognitionem cultum, adeoque ad veram Pietatem accessisse maxime decernendum esse videtur.

7. *In marg.* : *c* 18. lect. ant. c. 31 [cf. Ludovici Caelii Rodigini *Lectionum antiquarum*, II, p. 626].

"Reducing Aristotle's doctrine to simple truth": Cesare Crivellati and his struggle against the "Averroists"*

Luca Bianchi

Reading Aristotle's *Physics* in the light of the Decree *Apostolicis regiminis*

Cesare Crivellati, a nobleman from Viterbo, is the author of several works on medicine, music and philosophy. He is undoubtedly a minor figure, but a significant one in the papal state's intellectual milieu at the beginning of the seventeenth century: mentioned in Leo Allatius' *Apes Urbanae* (a gallery of portraits of illustrious men working under the pontificate of Urban VIII)[1], he is one of those who became acquainted with Gabriel Naudé during his long

*. I am extremely grateful to my colleague Carla Pomarè for her careful revision of my English. All italics and bold characters in quotations are mine unless otherwise stated.

1. Leo Allatius, *Apes Urbanae*, L. Grignanus, Romae, 1633, p. 66. Biographical information on Crivellati is scanty. G. Coretini, *Brevi notizie della città di Viterbo, e degli uomini illustri dalla medesima prodotti*, P. Giunchi, Roma, 1774, p. 119, lists some of his medical works without giving any details concerning his life; G. Moroni, in his article on Viterbo, in *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica [...] Vol. CII*, Tipografia Emiliana, Venezia, 1861, pp. 3-434, mentions him at p. 213 as "famosissimo medico fiorito nel principio del secolo XVII". We know, however, that Crivellati held public offices in the municipality of Viterbo, his native town, and practised there as a physician. In 1609 he was accused of having failed to diagnose correctly and properly cure the bishop Girolamo Matteucci, thus provoking his death. On the polemics following this event see G. Signorelli, *Viterbo nella storia della Chiesa. Vol. II.2*, Tipografia "Unione", Viterbo, 1940, p. 357; A. Carosi, *Mostra storica del libro viterbese a tutto il secolo XIX*, Agnesotti, Viterbo, 1957, p. 121 (who gives at pp. 120 - 124 a complete list of Crivellati's published works); Id., *Girolamo, Pietro e Agostino Discepoli (1603-1631). Annali della tipografia viterbese*, in *Miscellanea di studi viterbesi*, Agnesotti, Viterbo, 1962, pp. 65-311, at pp. 121-122; B. Barbini, *La tipografia a Viterbo nel suo primo periodo storico*, in G. Crapulli (ed.), *Trasmissione dei testi a stampa nel periodo moderno. Vol. II*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1987, pp. 107-122, at pp. 114-115.

Christian Readings of Aristotle form the Middle Ages to the Renaissance, ed. by Luca Bianchi, Studia Artistarum 29 (Turnhout, 2011), pp. 397-424
© BREPOLS PUBLISHERS
DOI 10.1484/M.SA-EB.1.100681

stay in Rome[2]. Briefly mentioned in a few general histories of medicine[3] (especially because of his treatises on the plague, on Viterbo's hot springs and on wine[4]), more thoroughly examined in studies on the history of music[5] or in works on printing at Viterbo[6], he has been totally neglected by historians of philosophy. Yet his 'vernacularizations' of the first two books of Aristotle's

2. See A.L. Schino, *Incontri italiani di Gabriel Naudé*, in *Rivista di storia della filosofia*, 44 (1989), pp. 3-36, here p. 20; Lorenzo Bianchi, *Rinascimento e libertinismo. Studi su Gabriel Naudé*, Bibliopolis, Napoli, 1996, p. 73. Crivellati's treatise on wine is included in the catalogue of Naudé's library redacted at the beginning of 1630 (see E. Bœuf, *La bibliothèque parisienne de Gabriel Naudé en 1630. Les lectures d'un 'libertin érudit'*, Droz, Genève, 2007, p. 177 § 964), but several of his works – the Aristotelian commentaries included – now preserved in the *Bibliothèque Mazarine* in Paris might have belonged to his personal collection. However it might be, Naudé was acquainted with the best of Crivellati's literary production, as witnessed by a letter dated 1637, published in *Gabrielis Naudaei Parisini [...] Epistolae*, LVII, sumptibus I.H. Widerhold, Genevae, 1667, pp. 434-437. After emphatically praising Crivellati ("Amo tuum Genium, Cesar Criuellate", p. 434), he states: "Certe quantum ad me pertinet, ita me dudum coepit quidquid tuum est, ut cum libros de Vino, de Febribus, de Thermis, de Musica, de Chaldeorum officijs, *de Generatione, et de primi et secundi Physicorum explicatione*, tandemque nouissimum de optima medendi ratione Commentarium pridem euoluerim, cupiam nunc intelligere si qui praeter hos publici a te juris facti sint, auditurus tam libenter num et quidam alij futuri sint in hominum votis et expectatione" (pp. 435-436). Besides Naudé, Crivellati probably knew another renowned figure, i.e. the great musician Girolamo Frescobaldi: it seems, however, that it was Cesare Crivellati's son Domenico who studied music with Frescobaldi. See Carosi, *Girolamo, Pietro e Agostino Discepoli*, p. 239; N. Fortune, *Crivellati, Cesare*, and *Crivellati, Domenico*, in S. Sadie (ed.), *The New Grove Dictionary of Music and Musicians. vol. 5*, Macmillan Publishers, London, 1980, p. 50 (where, however, Domenico and Cesare are mistakenly presented as brothers); A. Silbigier, *The Roman Frescobaldi Tradition, c. 1640-1670*, in *Journal of the American Musicological Society*, 33 (1980), pp. 42-87, here p. 53; F. Hammond, *Girolamo Frescobaldi*, Harvard University Press, Cambridge Ma. - London, 1983, p. 56.
3. See e.g. *Bibliotheca medicinae practicae ... Tomus II*, facsimile reproduction of the 1777 edition, G. Olms, Hildesheim - Zürich - New York, 1986, p. 39 and 595; A. Alloro, G. Florio, B. Musetto, F. Onofri (eds), *Bibliotheca Medica. Il Seicento*, Biblioteca Casanatense, Roma, 2001, p. 79. A fine analysis of medical culture in sixteenth- and seventeenth-century Rome is provided by N.G. Siraisi, *History, Medicine, and the Traditions of Renaissance Learning*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 2007, p. 168-193, who, however, does not mention Crivellati.
4. Clearly considered by its author as a medical treatise, a facsimile reproduction of Crivellati's work on wine (*Trattato dell'uso et modo di dare il vino nelle malatie acute, contra il costume de nostri tempi*, in Roma, appresso B. Bonfadino, 1600) was published about twenty years ago in the collection *Testi antichi di gastronomia*, by A. Forni, Sala Bolognese, 1989. On this text see A. Antonaros, *La grande storia del vino. Tra mito e realtà, l'evoluzione della bevanda più antica del mondo*, Pendragon, Bologna, 2006, pp. 92-93.
5. Besides the works mentioned above, n. 2, see also H.E. Bush, *The Recognition of Chordal Formation by Early Music Theorists*, in *The Musical Quarterly*, 32 (1946), pp. 227-243 at p. 233, n. 23; N. Fortune, *Italian 17th-century Singing*, in *Music and Letters*, 25 (1954), pp. 206-219, at p. 218.
6. On Crivellati's role in hiring the printer Girolamo Discepoli at Viterbo, see Carosi, *Girolamo, Pietro e Agostino Discepoli*, pp. 70-72; F. Barberi, *Per una storia del libro. Profili. Note.*

Physics (1615-1616), of *De generatione et corruptione* and of the fourth book of the *Meteorologica* (1626)[7] might provide us with useful elements for a better understanding of how, during the Counter-Reformation, Italian culture tried to reinterpret Aristotle's thought in a Christian perspective.

First of all it is worth emphasizing that Crivellati authored the last Renaissance versions in Italian of Aristotle's works, which (with the exception of the *Poetics*) would no more be translated or paraphrased in this language for a long time[8]. Despite their limited circulation, his *volgarizzamenti* marked therefore the edge of the great wave of vernacular diffusion of Aristotelianism in Italy, whose climax was reached during the second half of the sixteenth century and interested not only the Stagirite's practical philosophy, but also his more technical works on logic, physics, cosmology and psychology[9]. It is useful to recall that, issuing from the cultural climate created by the Council of Trent, Aristotelian literature in the Italian vernacular is often heavily influenced by it. Needless to say, this literature is not always religious-oriented, nor is it always Catholic. Among those who played a major role in the vernacular diffusion of

Ricerche, Bulzoni, Roma, 1981, p. 259; B. Barbini, *La tipografia a Viterbo nel suo primo periodo storico*, in G. Crapulli (ed.), *Trasmissione dei testi a stampa nel periodo moderno. Vol. II*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1987, pp. 111-113; S. Franchi, *Le Impressioni Sceniche. Dizionario Bio-bibliografico degli editori e stampatori laziali di testi drammatici e libretti per musica dal 1597 al 1800*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1994, p. 213.

7. *Il primo libro della Fisica Volgarizato per modo di Parafrase, Con occasione del quale si dimostra l'impossibilità dell'eternità delle cose, e la necessità della creazione di quelle. E come Iddio sia di vigore infinito, e che operi volontariamente, e non per necessità. Manifestandosi insieme molti errori di Aristotile. Di Cesare Criuellati Fisico Viterbese*, In Viterbo, Nella stampa de' Discepoli, 1615; *Il secondo libro della Fisica. Tradotto per modo di Parafrase in lingua volgare. Con un Dialogo fra Platone, e Aristotile circa l'origine, e duratione del Mondo. Nel quale si sciolgono tutti gli apparenti argomenti fatti da esso Aristotile intorno à questa materia. Di Cesare Criuellati Fisico Viterbese*, In Viterbo, Con licenza de' Superiori, [s. ed.], 1616; *I libri della generatione e corrottione, Con il Quarto delle Meteore d'Aristotile, tenuto, non senza ragione, da alcuni per il terzo della generatione, volgarizati per modo di parafrasi. Il che si è fatto in tal maniera, che quantunque siano oscurissimi nell'esser loro, facilissimi nondimeno si renderanno, Da Cesare Criuellati Medico Viterbese*, In Viterbo, Con licenza de' Superiori, Per il Discepolo, 1626. A description of these editions is provided by Carosi, *Girolamo, Pietro e Agostino Discepoli*, pp. 160-161, 166, 246-247; D.E. Rhodes, *La stampa a Viterbo. "1488"-1800. Catalogo descrittivo*, Olsckhi, Firenze, 1963, pp. 64, 68, 105-106.

8. This is remarked by F. Sberlati, *La ragione barocca. Politica e letteratura nell'Italia del Seicento*, B. Mondadori, Milano, 2006, p. 41. Sberlati, however, mentions only Crivellati's paraphrases of the first two books of the *Physics*, neglecting *I libri della generatione e corrottione*. I am not taking into consideration here the succinct, but quite faithful abridgments of the *Ethics* and the *Politics* (both unknown to Sberlati) that Panfilo Persico published in 1617: see *Della Filosofia Morale, e Politica d'Aristotele. Breve dichiaratione Di Panfilo Persico…*, appresso Gio. Battista Ciotti, In Venetia, 1617.

9. On this point see L. Bianchi, *Per una storia dell'aristotelismo 'volgare' nel Rinascimento: problemi e prospettive di ricerca*, in *Bruniana & Campanelliana*, 15 (2009), pp. 367-385, especially pp. 375-379.

Aristotelianism in Italy we find indeed scholars who had strong links with heterodox or protestant milieus: one need only think of Antonio Brucioli, cross-examined by the Inquisition because of his relationship with Lutherans and Anabaptists, and of Ludovico Castelvetro – the great authority on the *Poetics* – accused of endorsing heretic views and therefore compelled to wander through Switzerland, France and Austria. The fact remains, nevertheless, that in Italian Aristotelianism in the vernacular devout readings of the Stagirite are largely predominant. In this regard, the case of translations, paraphrases, commentaries and rewritings of the *Nicomachean Ethics* is emblematic, and would deserve a detailed analysis. Suffice here to say that the five authors who published works in this field – i.e. Bernardo Segni (Florence 1550), Felice Figliucci (Rome 1551), Galeazzo Florimonte (Venice 1567), Giulio Landi (Rome-Piacenza 1564-75) and Antonio Scaino (Rome 1574) – often quote from the Old and the New Testament, introduce moral examples extracted from the Scriptural and hagiographical tradition, add theological digressions, and take every opportunity to deal with the topics that were at the heart of religious controversies, such as the immortality of the soul, the freedom of the will and the role of grace[10]. Some authors do not limit themselves to offering a Christian interpretation of Aristotle's doctrines, but blatantly exploit his writings as a pretext to introduce edifying remarks and to convey the moral values, beliefs and sentiments diffused by the Catholic Reformation. The *Somma della filosofia d'Aristotele* published around 1565 by Lodovico Dolce offers an impressive example of this practice. Having made clear in the dedicatory epistle that Aristotle "erred" in "maintaining that the soul is mortal", in the section entitled *Dialettica* – supposedly a paraphrase of Aristotle's *Organon*, but in fact a boring handbook of scholastic logic – Dolce illustrates the various figures of syllogisms by means of examples that recall the controversies over the Reformation, extol the virtues of the Catholic Church and advertise anti-Semite prejudices[11].

Crivellati's case is even more interesting, because he aims at Christianising natural rather than moral philosophy. While introducing his paraphrases of the first book of the *Physics* he claims that, drawing on the most authoritative commentaries, he will provide readers with "Aristotle's true and authentic meaning [*senso vero, e germano d'Aristotile*]", "Aristotle's pure meaning [*puro senso*]". But he hastens to add that he also aims at "reducing Aristotle's doctrine to simple truth [*ridur questa dottrina d'Aristotile alla semplice verità*]", and that he will avoid following the widespread but in his opinion dangerous attitude of those who, though recognizing that the Stagirite often departed from truth, nevertheless try to defend him against the evidence of truth itself:

10. See my *Renaissance readings of the 'Nicomachean Ethics'*, forthcoming.
11. Bianchi, *Per una storia dell'aristotelismo 'volgare' nel Rinascimento*, pp. 379-384.

> in queste traduttioni, per modo di Parafrase, e non di parola in parola traslate, non attenderemo se non al senso vero, e germano d'Aristotile, per istruttione di quelli, che senza alcuna fatica vogliono apprender quanto egli dichi in questo suo libro. Cercarò bene con l'aiuto diuino di ridur questa dottrina d'Aristotile alla semplice verità, e non far, come sin qui han fatto molti, li quali se ben hanno visto, e conosciuto, che in alcune cose egli sia stato contrario al vero, l'hanno nondimeno voluto, e lo vogliono difendere al dispetto d'essa verità, come è l'eternità del mondo, della materia prima, e somiglianti. Ci sforzaremo dunque di manifestar, per quanto le nostre forze potranno, con quella maggior chiarezza, che sia possibile, il puro senso d'esso Aristotile, servendoci di quelli espositori, che à questo giudicaremo necessarij, senza appigliarci più a questo, che a quello, e solo in quello che lo trouaremo lontano dal vero l'andaremo notando, e al vero riducendo, se si potrà; il che quando non si possa, con le ragioni euidenti si farà opera di manifestare la verità; e se i nostri testi pareranno un poco lontani, non douerà parer strano, essendosi ciò fatto per maggior chiarezza[12].

Crivellati plainly considers this second purpose – the 'reduction' to truth – by far more important than the first one – the search for the proper, historical significance of Aristotle's thought. Harshly criticizing those who refuse to acknowledge that several of his doctrines are false, Crivellati promises to "clarify [*manifestare*] truth". And it is worth noticing that this promise literally follows, one century later, the regulations of the Decree *Apostolici regiminis*, promulgated by pope Leo X in 1513 during the Fifth Lateran Council. Here teachers of philosophy were indeed admonished to stop disseminating dangerous ideas, to recognize that every statement contrary to religious doctrine is false, and to "devote their every effort to clarifying [*manifestam facere*] the truth of the Christian religion", especially while treating issues such as the eternity of the world and the nature of the rational soul[13].

In his commentaries on the *Physics* Crivellati is really haunted by the task of defending the orthodox position with respect to the last two issues. Declaring

12. *Il primo libro della Fisica Volgarizato per modo di Parafrase*, pp. 7-8.
13. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 32, ed. by J.D. Mansi, facsimile reproduction of the Paris edition of 1901, Akademische Druk, Graz, 1961, c. 842: «Insuper omnibus et singulis philosophis in universitatibus studiorum generalium, et alibi publice legentibus, districte praecipiendo mandamus, ut cum philosophorum principia aut conclusiones, in quibus a recta fide deviare noscuntur, auditoribus suis legerint, seu explanaverint, quale hoc est de animae immortalitate aut unitate, et mundi aeternitate, ac alia hujusmodi, teneantur eisdem *veritatem religionis Christianae omni conatu manifestam facere, et persuadendo pro posse docere, ac omni studio hujusmodi philosophorum argumenta, cum omnia solubilia existant, pro viribus excludere atque resolvere*». On this text see L. Bianchi, *Pour une histoire de la "double vérité"*, Vrin, Paris, 2008, pp. 120-130, where pertinent literature is quoted.

that he devoted his "books on the Soul" (apparently a lost explanation of Aristotle's *De anima*) to refuting "Averroes' very infamous [*infamissimo*] error" about the unity of the potential intellect, he fights all opinions that, rightly or wrongly, might be associated with 'Averroism'. He maintains that the link between the doctrine of the eternity of the world and heterodox views about the immortality of the soul is self-evident. Already in the dedicatory epistle of his 'vernacularization' of the first book of the *Physics* he explains that he decided "to treat things related to Eternity and Creation" (which would have been better left to a possible later commentary to the eighth book) precisely to pave the way for his polemics against Averroes' "fiction [*immaginatione*] about the unity of the intellect":

> Quanto al trattar le cose della Eternità, e della Creatione, l'hò fatto per dimostrare, con l'occasione di questo libro, di quanto poco momento siano le chimere, per non dire l'empieta d'Auerroe, e insieme per stabilire un fondamento fortissimo per i libri dell'Anima, contro la falsissima sua immaginatione intorno all'unità dell'intelletto[14].

Before examining his vindication of the Christian article of faith that the world is not eternal but was created "in the beginning" by an omnipotent, free and provident God, it is useful to give a few details about Crivellati's working method. As he announces to his readers, he does not translate the first book of the *Physics* "word by word", but paraphrases it[15], often condensing Aristotle's

14. *Il primo libro della Fisica Volgarizato per modo di Parafrase*, "Ai lettori", p. 5. See also *ibid.*, p. 76: "Voglio per ora tralasciar la risposta alla seconda proua, e venire alla terza dell'intelletto, e veder quanto si sia ingannato un'huomo tale [i.e. Jandun], per voler sostentare un'infamissimo errore d'Auerroe. [...] ma di questo credo *haverne già detto a sufficienza nei libri dell'Anima*". This explanation of the *De anima* was never printed, nor, as far as I know, does it survive in manuscript. Apparently this was also the destiny of a "Logica" mentioned as forthcoming in the epistle "Ai lettori", p. 5: "La cagion poi di scriuerle in questa lingua, e non nella latina, *si dirà nella Logica*, quando piaccia al Signore, ch'ella esca in luce". However it may be, Crivellati's name is never mentioned in P.O. Kristeller, *Iter Italicum. A finding list of uncatalogued or incompletely catalogued humanistic manuscripts of the Renaissance in Italian and other libraries*, The Warburg Institute - Brill, London - Leiden, 1963-1997. On the loss of some of his writings during the nineteenth century see A. Carosi, *La Biblioteca Comunale di Viterbo*, in *Biblioteca e Società*, 1 (1979), pp. 8-12, at p. 9.

15. See the text quoted above, p. 401. Crivellati's approach to Aristotle's text may be captured by comparing his rendering of the *incipit* of the first book of the *Physics* with the two Latin translations included in the Giunta edition of Aristotle's and Averroes's works, which he had at hand and sometimes quoted, and on which he most likely based his Italian version: "Perche, come si disse anco ne i libri della Posteriora, quella cognitione, che veramente è sapere circa qual si voglia facoltà, procede mediante la cognitione delle sue cause, essendo che non sia alcuno, che si pensi di saper la cosa, la quale ha le cause, se le sue cause non conosce, dalle remote fino alle prossime procedendo; di qui è che douendo noi trattar della

text rather faithfully, but at times expanding it in order to present its content in a clearer and more lively way[16]. Crivellati appends to his paraphrase a long commentary, divided into eight chapters, where he discusses a number of exegetical and philosophical problems[17]. In so doing, he introduces long Latin quotations from Aristotle, Avicenna and Averroes, but makes only scanty references to a limited number of Latin commentators: besides Thomas Aquinas and John of Jandun who, as we will see in more detail later, is the main target of his criticism[18], he chiefly uses Renaissance interpreters such as Gaetano of Thiene, Crisostomo Iavelli, Agostino Nifo and Marcantonio Zimara. As to its structure, the most outstanding feature of his commentary is its pseudo-dialogic format: though not introducing characters, Crivellati often expounds the main principles and theories of Aristotelian natural philosophy by way of answering the objections raised by an imaginary interlocutor, in a virtual debate that follows the pattern: "if you say … I say …"; "but you might say … I

scienza delle cose naturali, è necessario, prima d'ogn'altra cosa, che cerchiamo di parlare delle cause di quelle", *Il primo libro della Fisica Volgarizato per modo di Parafrase*, p. 7; "Quoniam cognoscere, aut scire contingit circa omnes methodos, quorum sunt principia, aut causae, aut elementa, ex horum cognitione: tunc enim putamus cognoscere unumquodque, cum causas primas cognouerimus, et principia prima, et usque ad elementa; manifestum est quod et ea, quae sunt circa principia scientiae, quae de natura est, primum determinare tentandum"; "Quoniam dispositio certitudinis, et scientiae in omnibus ijs, habentibus principia, aut causas, aut elementa, non acquiritur nisi ex cognitione istorum: credimus enim in unaquaque rerum ipsam scire, cum sciuerimus causas eius simplices, et prima principia eius donec perueniamus ad elementa eius; manifestum est quod in scientia naturali etiam oportet primo quaerere determinationem principiorum eius", *Aristotelis de Physico auditu*, I, 1, in *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, facsimile reproduction of the Giunta edition (Venice 1562-1574), Minerva, Frankfurt a. M., 1962, vol. IV, f. 5^{v}I.

16. The paraphrase follows the traditional division of the text, but is further divided in a "Proemio" and nine chapters, covering pp. 7-44. In his "Proemio", p. 7, Crivellati openly presents his paraphrase as an alternative to the method of literal commentary then fashionable in Italian universities, and justifies his choice of abridging Aristotle's work by recounting a personal and shocking experience. Having decided to study philosophy "at the university", he met indeed a teacher who spent "a whole year" expounding the sole prologue of the *Physics*: "Con l'occasione di questo primo testo, non voglio lasciar di dire, che andando io à udir Filosofia in studio, mi diedi in un Lettore, il quale consumò un'anno intiero in questo proemio di Aristotile, intorno à quel conoscere, e sapere, e quelle cause, principij, e elementi, che nel testo si leggono, da me lasciate per tor via ogni confusione, e circa l'altre parole, e questioni superflue, che in questo proemio sogliono agitarsi, cosa (così Iddio gliel perdoni) della quale io non mi so imaginar la più vana, nè la più dannosa per un pouero principiante; onde entrai in tanta confusione, che poco mancò ch'io non abbandonassi gli studi, e non gettassi i libri nel fuoco".
17. *Il primo libro della Fisica Volgarizato per modo di Parafrase*, pp. 44-114. The chapters containing the commentary are numbered from 10 to 16, but there are two chapters 13: "Se il mondo sia eterno", pp. 67-91, and "Se il mondo sia potuto esser eterno", pp. 91-92.
18. See below, pp. 413-424.

answer . . . "[19].

Crivellati's attack against the doctrine of the eternity of the world is violent but rarely original. Most of the arguments that he invokes in favour of the beginning of the world had been commonly used for centuries: this is the case, for instance, of the infinity arguments, which trace back to John Philoponus and were extremely popular among medieval and Renaissance thinkers[20]. The few new arguments that he introduces are all but convincing. For instance, Crivellati suggests that a passage of the *Politics* (II, 8, 1269 a 6-7) where Aristotle reports two opinions about the origin of mankind (whether "sprung from the earth" or surviving "some destructive cataclysm") would provide evidence that he believed in the existence of Adam and Noah, possibly because Alexander the Great had made the book of *Genesis* available to him[21]. Not content

19. See e.g. *Il primo libro della Fisica Volgarizato per modo di Parafrase*, pp. 62-65, 87-88.

20. See *Il primo libro della Fisica Volgarizato per modo di Parafrase*, pp. 76-79, which makes a large use of infinity arguments. On the origin of such arguments (which Crivellati will mention again in his *Dialogo fra Platone, e Aristotile circa l'origine, e duratione del Mondo*, p. 69) see R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, Duckworth, London, 1983, pp. 210-231. On their great success in the thirteenth and fourteenth century see at least L. Bianchi, *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, La Nuova Italia, Firenze, 1984, pp. 142-161; Id., *L'inizio dei tempi. Antichità e novità del mondo da Bonaventura a Newton*, Olschki, Firenze, 1987, pp. 32-38, 58-65; R.C. Dales, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, Brill, Leiden, 1990, pp. 91-93, 111-113, 163-164, 203-220. Their impact on Renaissance and early modern thought would deserve better investigation, but it is significant that they were still invoked by Richard Bentley while arguing in favour of creation *ab initio temporis* in his *Boyle Lectures*: see Bianchi, *L'inizio dei tempi*, p. 106. This, however, was not the first attempt to use such technical arguments in front of a large audience. About one century earlier the renowned preacher Lorenzo da Brindisi had done the same in one of his sermons: see *Quadragesimale secundum, feria secunda dominicae secundae*, in *S. Laurentii a Brundusio [. . .] Opera Omnia [. . .] Volumen V.1*, ex Officina typografica Seminarii, Patavii, 1938, pp. 508-509.

21. *Il primo libro della Fisica Volgarizato per modo di Parafrase*, pp. 56-57: "Ma meglio, perche nel 2 libro della Politica cap. 63. [= II, 8, 1269 a 6-7] dice espressamente, che li primi uomini, ò che hauessero origine dalla terra, ò che fussero rimasti da qualche gran mortalità, erano rozzi; donde si vede ch'è necessario venire ad un primo huomo: e chi sà che con queste parole Aristotile non volesse intendere Adamo, e Noè, l'uno de' quali fu fatto di terra, e l'altro restò nella mortalità del Diluuio, io per me credo più tosto di si, che di nò; perche non mi posso dar a credere, ch'egli non vedesse la Genesi, come quello, che per mezo d'Alessandro magno haueua commodità d'ogni cosa". It is significant that while expounding this passage of the *Politics* Thomas Aquinas mentions Noah together with Deucalion in order to show that mankind could survive deluges and other natural catastrophes ("[. . .] potuit contingere quod in generali corruptione aliqui homines conseruarentur uel in montibus uel per aliquem alium modum; sicut nos ponimus quod Noe fuit conseruatus in archa tempore diluuii generalis [. . .]"), but he clearly links Aristotle's hypotheses on the beginning of new civilisations after great cataclysms to his belief in the eternity of the world ("Ad cuius intellectum considerandum est quod Aristoteles opinatus fuit mundum ab aeterno fuisse ut patet in VIII Physicorum et I De caelo [. . .]"): see *Sententia libri Politicorum*, I, 12, in *Sancti Thomae*

with this bizarre hypothesis, Crivellati concludes that it is necessary to posit the existence of a first man because otherwise "the family-tree [*l'albero delle famiglie*] would be pointless"[22]!

In evaluating the Stagirite's personal attitude about the origin of mankind and, more generally speaking, of the universe, Crivellati follows an old interpretive strategy tracing back to Maimonides and developed by several Latin authors between the thirteenth and the sixteenth century. Crivellati indeed maintains that the Stagirite did not prove that the world is eternal; that he did not even purport to give demonstrative arguments on this point, as it becomes clear when one considers an often quoted passage of the *Topics* (I, 11, 104b 5-9) where the question whether the world is eternal or not is simply offered as example of a topic suitable for dialectical inquiry[23]; that if his intention was instead to claim that the world had no beginning, his fault should be frankly recognized, since Aristotle was not "a God", and could therefore err:

> Et che sia il vero, dato anco che Aristotile hauesse hauto fermo pensiero d'hauer dimostrato il mondo esser eterno, si come ha errato in altre cose meno oscure, e più facili, perche non può hauere errato anco in questa? era egli forse un Dio, che non potesse errare[24]?

With his rhetorical questions, Crivellati voices the commonplace *Aristoteles homo fuit et errare potuit*, often repeated by both anti-Aristotelians and Aristotelians from the thirteenth century onwards[25]. One point is nevertheless remarkable. Drawing up a list of the Stagirite's "mistakes" in order to attest his

de Aquino Opera Omnia, ed. Leonina, vol. 48, ad Sanctae Sabinae, Romae, 1971, p. A 161. Though often influenced by Thomas, Crivellati suggests instead a totally different reading, and exploits *Politics* 1269 a 6-7 to insinuate that the Stagirite was aware of what the Bible teaches about the origin of mankind. The same interpretive strategy can be found in other seventeenth-century thinkers. In his *De pietate Aristotelis erga Deum et homines* Fortunio Liceti devotes a whole chapter to demonstrating that Aristotle never contradicted Moses, and remarks that in his *Politics* he "mirifice consentit ijs, quae proponuntur a Moyse de Adamo, et Noe": see Fortunio Liceti, *De pietate Aristotelis erga Deum et homines libri duo*, Typis Nicolai Schiratti, Utini, 1645, pp. 141-143.

22. *Ibid.*, p. 57: "[...]; e se bene, come quello ch'era auuezzo nelle dimostrazioni, non ne douette forse fare molta stima, tuttavia costretto dalla verità, ha confessato esser necessario venire ad un primo huomo, oltre che se questo non fosse necessario, l'albero delle famiglie saria vano", (continuation of the passage quoted above, n. 21).

23. See *ibid.*, pp. 44-49. Note in particular p. 45, where Crivellati first declares that he will follow "simple truth" also in dealing with the problem of Aristotle's intention, then quotes the *Topics*.

24. *Ibid.*, pp. 50-51.

25. See L. Bianchi, *'Aristotele fu un uomo e poté errare': sulle origini medievali della critica al 'principio di autorità'*, now published in revised version in Id., *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Il Poligrafo, Padova, 2003, pp. 101-132.

fallibility, Crivellati does not limit himself to including the ones long ascribed to him, e.g. the number and the reciprocal position of the heavens, the nature of the Milky Way, the uninhabitableness of glacial and torrid zones[26]; nor does he deem it sufficient to recall the inhumanity of some of the rules given in the *Politics*[27]. He adds that some fundamental aspects of Aristotle's cosmology were refuted by recent astronomical observations, first of all by Galileo's discovery of unknown heavenly bodies and his careful description of sunspots:

> Et nel 2. del Cielo dice alcune cose *de i Pianeti, e del Sole*, le quali *hoggi per esperienza si trouano falsissime, come si proua per l'ingegnosissimo Galileo, mediante i suoi traguardi*. Pone di più solo i sette Pianeti, e le Stelle fisse, *ilche è falso, come dall'istesso Galileo è stato dimostrato, per esserui altre Stelle*. [...] In oltre dice il Cielo essere inalterabile, *ilche si rende falso per le macchie del Sole, dal sudetto Galileo osseruate*; questo istesso *si conferma per la nuoua Stella ch'apparue l'anno 1572*, si come si ha dal P. Clauio nella sua Sfera facciata 192, la quale sparì l'anno 1574 in Cassiopea. Et mi gioua credere, che l'infinita prouidenza d'Iddio non per altro ci facci veder del continuo cose nuoue, se non per farci conoscere quanto poco sia il saper de gli huomini, rispetto alle gran cose, che S.D.M. ha potuto fare[28].

Needless to say, mentioning in 1615 the discoveries that Galileo had announced in his celebrated *Sidereus Nuncius* (1610) and in his *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari e loro accidenti* (1613) was not in itself exceptional. We know that they gave rise to passionate debates, which in Roman intellectual circles focused in particular on the issue of the fluidity and corruptibility of the heavens[29]. We also know that the evidence of change in heavenly bodies was soon exploited against the Stagirite's doctrine of the eternity of the world. For instance Tommaso Campanella – who often used the new information provided by explorers and astronomers in his polemics against Aristotelianism[30]

26. *Il primo libro della Fisica Volgarizato per modo di Parafrase*, p. 52: "Dice inoltre la terra della Zona Torrida, e della Frigida, non essere abitabile per il troppo freddo, e per il troppo caldo: e pur l'esperienza dimostra questo esser falsissimo. Item oltre le Colonne Erculee nè da lui, nè da altri si teneua che vi fosse più terra abitabile, del che l'esperienza ha dimostrato il contrario".

27. *Ibid.:* "Lasso di raccontare alcune empietà che pone nella Politica, come uccidere gli inabili, non dar alimento alli stroppiati, e cose tali [...]".

28. *Il primo libro della Fisica Volgarizato per modo di Parafrase*, pp. 51-52. Clavius' *Sphera* is mentioned again at p. 112.

29. See M. Bucciantini, *Teologia e nuova filosofia. Galileo, Federico Cesi, Giovambattista Agucchi e la discussione sulla fluidità e corruttibilità del cielo*, in *Sciences et religions de Copernic à Galilée (1540-1610)*, École française de Rome, Roma, 1999, pp. 411-442.

30. See e.g. M.-P. Lerner, *Introduction*, in Tommaso Campanella, *Apologia pro Galileo. Apologie de Galilée*, Les Belles Lettres, Paris, 2001, pp. LXXVI-LXXVII.

– saw in Ticho Brahe's and Galileo's observations of comets and *stellae novae* a decisive proof of the Christian conception of the creation of the universe "in the beginning". In the third book of his monumental *Theologia*, finished in 1614 but published only posthumously, he devoted several pages to showing that "the world began to be and is not eternal", proposing, among others, the following argument:

> Praeterea temporale non potest esse aeternum: mundum autem temporalem esse totum quis neget? Cum et caelum moveatur, et *alterationes sint in sideribus, ut cometae et stellae novae factae in cunctis sphaeris, etiam in stellata, teste Thychone et Galileo*, et parallexis rationes indicant[31].

Yet, if we bear in mind that Crivellati's work is a vernacular adaptation and explanation of the first book of the *Physics* and therefore belongs to the literary genre of the commentaries on Aristotle's natural philosophy, its clear references to Galileo as an authority that could be trusted to 'correct' the Peripatetic cosmology, and in particular the doctrine of the inalterability of the heavens, look really extraordinary and, as far as I know, unprecedented. It is moreover significant that, though once more insisting on "experience" as a criterion permitting to gainsay some of the Aristotelian teachings, Crivellati no longer hints at Galileo in his work on the second book of the *Physics*, published at the end of 1616, that is to say a few months after the Decree of the Congregation of the Index forbidding "Copernican" books – a category that the pious Crivellati probably considered so broad as to include the *Sidereus Nuncius*[32].

A dialogue between Plato and Aristotle about the origin of the world

Whereas in dealing with the first book of the *Physics* Crivellati adds to his paraphrase of the text an extensive commentary, covering seventy pages, his treatment of the second book is more succinct. He still paraphrases the text,

31. *Cosmologia. Inediti Theologicorum liber III*, c. 2, a. 1, R. Amerio (ed.), Centro internazionale di studi umanistici, Roma, 1964, pp. 42-44.

32. Never again did Crivellati refer to Galileo's discoveries, either in his explanation of the *De generatione*, published in 1626, or in his *Trattato contro l'astrologia giudiziaria*, printed at Viterbo by Diotallevi in 1633 with the *imprimatur* of a representative of the master of the Sacred Palace Niccolò Riccardi (whose name was openly mentioned at p. 2). Needless to say, the name of Galileo would have been extremely embarrassing in a work subject to the (indirect) approval of Riccardi in the same year of the trial issuing from the printing of the *Dialogue on the two chief world systems*, which Riccardi himself had authorized in 1632. A manuscript of Crivellati's treatise against astrology, dated 1635, is preserved in the Vatican Library, Barb. Lat. 4261. On this manuscript, possibly redacted in order to prepare a second edition of the treatise, see L. Fiorani, *Astrologi, superstiziosi e devoti nella società romana del Seicento*, in *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, 2 (1978), pp. 97-162, at pp. 116-117.

chapter by chapter, but far from commenting it in full he only sporadically inserts in some cases a "digression" devoted to discussing controversial issues[33]. Here again he insists on the main tenets of Christian faith, and in particular on the doctrine of creation, which he openly ascribes to Aristotle. Exploiting the Latin version of a passage from chapter four ("cum videant in coelo nihil à casu factum…"[34]), Crivellati indeed transforms Aristotle's incidental remark that casual variations do not occur in the heavens (aimed at criticising Democritus' conception of chance) into a claim that "the heavens have an efficient cause"[35]. It is worth noticing that he never abandoned this conviction, and ten years later, in his *I libri della generatione e corrottione*, he still repeated that Aristotle taught that the heavens have "received being", or at least hinted at this truth "in a thousand places"[36].

Crivellati's attempt to convert Aristotle to Christianity does not stop here. The brief paraphrase of the second book of the *Physics* is indeed followed by a complementary work entitled *Dialogo fra Platone, e Aristotile circa l'origine, e duratione del Mondo*, written with the declared purpose of refuting all arguments for the eternity of the world provided by Aristotle, of showing that they are not necessarily conclusive, and of demonstrating "that it was not his firm intention to prove" this doctrine[37]. Let us start by saying that this "feigned [*finto*] dialogue"[38] – to use Crivellati's own words – is not a masterpiece. There is nothing particularly remarkable about it: neither its structure, nor its style, or its conceptual frame. Yet it certainly is an interesting historical document, for a variety of reasons.

33. Crivellati announces to his readers these "digressions" in the dedicatory epistle, though declaring that he will follow the "same way" of "translating" Aristotle adopted in his work on the first book of the *Physics*: see below n. 38.

34. *Aristotelis de Physico auditu*, II, 2, in *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, vol. IV, f. 65^{v}H (= *Physics*, II, 4, 196 b 1-5).

35. *Il secondo libro della Fisica*, pp. 28-29. See also pp. 34-38, where Crivellati insists that Aristotle is not simply arguing *ad hominem* against Democritus: "anzi si scorge di qua, che Aristotile suppone per cosa fermissima, e chiarissima, che del cielo vi sia una causa per se, e non per accidente, perche se non lo si supponesse, et non l'hauesse hauto per chiarissimo, non proueria cosa alcuna contra Democrito, che voleva fosse fatto a caso" (I quote from pp. 35-36).

36. *I libri della generatione e corrottione*, p. 90. See also p. 95.

37. See n. 7 above and n. 38 below. The *Dialogo fra Platone, e Aristotile circa l'origine, e duratione del Mondo* covers pp. 47-106.

38. *Il secondo libro della Fisica*, "A' lettori", p. 5: "Eccoui benignissimi Lettori, […] il secondo Libro della Fisica, nell'istesso modo che il primo tradotto in questa nostra lingua, nel quale, se non m'inganno, co l mezo d'alcune digressioni si verrà confermando quanto si è detto nel primo dell'origine del mondo; sciogliendosi di più da Platone nel finto Dialogo tutte le ragioni, che da Aristotile sono state fatte intorno all'eternità di quello; con dimostrare, che non è stata sua intentione ferma d'hauer ciò dimostrato, e che non conclude la maggior parte di quelle, se non per cagion di supposto".

First of all, this work shows the durable success of a great, though often neglected humanistic contribution to Aristotelian scholarship: the recovery of the dialogue as a means of explaining, interpreting, discussing, and spreading Aristotle's thought. We know that this method was introduced as early as the 1490s by Jacques Lefèvre d'Étaples – author of several Latin dialogues on the *Physics* and the *Metaphysics* – and was later applied to other Aristotelian or pseudo-Aristotelian works such as the *Metereology* and the *Mechanics*. We also know that it became very popular among those who, around the mid-sixteenth century, wished to diffuse Aristotle's practical philosophy in Italian: suffice it to remember that among five *volgarizzamenti* of the *Nicomachean Ethics* published in seventeenth-century Italy, three follow a dialogic format[39]. It is therefore significant to see Crivellati adopt this format while discussing cosmological issues in a text appended to his paraphrase of the *Physics*.

His choice of characters is also noteworthy. In almost all Renaissance Aristotelian commentaries written in dialogue form a particular set of doctrines are explained and discussed through an exchange of ideas between two or more characters, who are sometimes fictitious, sometimes real and easily identifiable. However, it hardly ever happens to see Aristotle himself involved: this is the case of the *Disputatio Platonis et Aristotelis* – a short dialogue between the two great philosophers on the nature of the soul preserved in both a pagan and a Christian version circulating since the ninth century; and of an unedited sixteenth-century *Dialogus inter Alexandrum et Aristotelem de animae immortalitate*, whose anonymous author recounts a dream about a debate in which the Stagirite, sharply criticizing some translations and interpretations of the most controversial passages of his *De Anima*, clarifies their exact meaning to his commentator[40]. Crivellati pretends instead to have recorded a real conversation between Plato and Aristotle which took place near Viterbo, and precisely "in this sulphurous, and boiling land of Bollicame"[41]. This setting is highly significant in the light of two considerations. First, the healing springs of "Bollicame" (or "Bulicame") are among those which Crivellati himself describes in his *Trattato de' bagni di Viterbo*, where he calls attention to a legend recounting how the Blessed Mary miraculously confined in that

39. See L. Bianchi, *From Jacques Lefèvre d'Étaples to Giulio Landi. Uses of the Dialogue in Renaissance Aristotelianism*, in J. Kraye, M.W.F. Stone (eds), *Humanism and Early Modern Philosophy*, Routledge, London - New York, 2000, pp. 41-58.

40. On these texts see Bianchi, *From Jacques Lefèvre d'Étaples to Giulio Landi*, pp. 42-44, 51-52, nn. 8, 9, 18.

41. *Dialogo fra Platone, e Aristotile circa l'origine, e duratione del Mondo*, p. 47: "*Pl.* E chi sei tù, che da gli immensi abissi dell'Inferno vieni in queste solitudini, e in questa solfurea, e bollente, campagna del Bollicame cosi prontamente, e cosi improuimente [*sic*] ad incontrarmi?".

very spot some devils that were frightening the inhabitants of Viterbo[42]. Second, since the place called "Bulicame" was mentioned by Dante Alighieri in the fourteenth canto (vv. 79-81) of the first part of his Divine Comedy, to Italian readers the named immediately evoked an infernal atmosphere. Describing the eternal punishment of those guilty of violence against God, the great poet indeed compared the horrifying bloody rivulet branching off from the river Phlegethon to the brooklet springing from the "Bulicame", which "the sinful women later share among them"[43]. Choosing the desolate surroundings of these sulphurous hot springs as the setting of his debate between Plato and Aristotle, suddenly got there "from the immense abysses of Hell"[44], Crivellati gives their conversation a rather sinister tone, and – unlike Dante, who notoriously presented the Stagirite quietly discussing with the "philosophic family" in the Limbo – seems to suggest the image of an impious and damned Aristo-

42. Probably Crivellati's best received work, this treatise was published in 1596 and 1604, and posthumously reprinted in 1706. I have examined the chapter "Del Bollicame" in the last edition: *Trattato de' bagni di Viterbo di Cesare Crivellati…*, Per Giulio de Giulivi, Viterbo, 1706, pp. 45-48. The literary genre *de balneis* had been flourishing since the Middle Ages: see K. Park, *Natural particulars: medical epistemology, practice, and the literature of the healing springs*, in A. Grafton, N. Siraisi (eds), *Natural Particulars. Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, The MIT Press, Cambridge Ma. - London, 1999, pp. 347-367; G. Zuccolin, *Ruolo ed evoluzione della balneoterapia nel pensiero scientifico-medico in Italia dal XII al XVI secolo*, in M. Ciardi, R. Cataldi (eds), *Il calore della terra. Contributo alla Storia della Geotermia in Italia*, Edizioni ETS, Pisa, 2005, pp. 98-115. In particular, Viterbo's hot springs were described by several authors from the sixteenth century onwards, and Crivellati, far from being the first to publish a treatise on this topic, was preceded by Agostino Almadiani (1510) and Giulio Dutante (1595): see Carosi, *Mostra storica del libro viterbese*, pp. 114-119, and D.E. Rhodes, *The Almadiani of Viterbo. A Biographical and Bibliographical Introduction*, in *Italia medioevale e umanistica*, 35 (1992), pp. 438-446, at pp. 444-445. Nonetheless Crivellati's work was considered as one of the most accurate: F. Bussi, *Istoria della città di Viterbo*, nella Stamperia del Bernabò, e Lazzarini, in Roma, 1742, p. 72, praised him for having written on Viterbo's hot springs "con maggior pratica, e più distintamente che tutti gli altri".

43. *Inferno*, XIV, vv. 76-81: "Tacendo divenimmo là 've spiccia / fuor de la selva un picciol fiumicello, / lo cui rossore ancor mi raccapriccia. / Quale del Bulicame esce ruscello / che parton poi tra lor le peccatrici, / tal per la rena giù sen giva quello". The reading and meaning of this passage are controversial: see M. Barbi, A. Duro, *Peccatrici o pectatrici?*, in *Studi Danteschi*, 28 (1949), pp. 13-43, where several medieval and modern documents concerning the "Bulicame" are mentioned – Crivellati's *Trattato de' bagni di Viterbo* included (see p. 37); A. Niccoli, *Peccatore (peccatrici)*, in *Enciclopedia Dantesca. Vol. IV*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1973, pp. 362-363.

44. See the passage quoted above, n. 41. Furher on in the *Dialogo fra Platone, e Aristotile circa l'origine, e duratione del Mondo*, Plato refers to his meeting with Aristotle in the district of Viterbo ("In questa città di Viterbo, nel territorio della quale ci è stato permesso che ci siamo incontrati […]", p. 72), and emphasizes again that the latter arrived there after having been "confined in the abysses": "Così anco, se tu staui sempre rinchiuso ne gli abissi, era impossibile, che tu m'incontrassi […]", p. 76.

tle[45].

Actually, his Aristotle proves even too willing to be indoctrinated. Having explained that he simply applied Plato's own teaching that truth should always be preferred to friendship[46], thus successfully quietening the latter's anger[47], Aristotle leaves his former master the task of directing the debate. Delivering long speeches, often embellished with learned Latin quotations[48], Plato highlights that, moving from philosophical principles that Aristotle himself accepted, the human reason can demonstrate some of the most fundamental articles of Christian faith (or at least show that they are plausible): the immortality of the human soul[49], the existence of an immutable, omnipotent, omniscient and free God[50], and the creation of the world "in the beginning". Proud of having taken on this point a position corresponding verbatim to Moses' teachings[51], Plato at first invites Aristotle to recognize that he is accountable, willy-

45. This is not to say, however, that Crivellati takes a stance on the issue of the ultimate fate of Aristotle's soul, which was passionately debated from the Middle Ages onwards (the important works by M. Grabmann, A.H. Chroust and R. Imbach on the medieval discussions *de salute Aristotelis* are quoted above by Chiara Crisciani in her contribution to the present volume, p. 38 n. 5 and 6).
46. *Dialogo fra Platone, e Aristotile circa l'origine, e duratione del Mondo*, p. 48: Aristotle recalls that "Amicus Socrates, amicus Plato, sed magis amica veritas". Crivellati – who had already used this proverb in his *Il primo libro della Fisica Volgarizato per modo di Parafrase*: see below n. 57 – will develop this point further on in his *Dialogo*: see below n. 62. On the origin of this Platonic and Aristotelian saying, its different Greek, Arabic and Latin versions, and the amazing success that it had in the Middle Ages and the Renaissance see L. Tarán, "*Amicus Plato sed magis amica veritas*. From Plato and Aristotle to Cervantes", in *Antike und Abendland*, 30 (1984), pp. 93-124. See also H. Guerlac, "Amicus Plato and other friends", in *Journal of the History of Ideas*, 39 (1978), pp. 627-633.
47. Plato indeed declares: "io t'ammetto la scusa figliuol mio, e depongo lo sdegno", *Dialogo fra Platone, e Aristotile circa l'origine, e duratione del Mondo*, p. 48. Nevertheless in the next page he complains that Aristotle disrespectfully criticized his *Timaeus*: "[…] tanto di contradirmi alla scoperta ti sei affaticato, con nominare senza rispetto alcuno il mio Timeo, dal quale tante cose hai imparate, come nel progresso del ragionamento ti farò vedere […]", *ibid.*, p. 49.
48. Plato often cites verbatim, in Latin translation, authors such as Aristotle, Avicenna, Averroes and John of Jandun; at times he also quotes Galen and Hippocrates.
49. *Ibid.*, pp. 68-69. See also *I libri della generatione e corrottione*, p. 84: "Mi souuiene hauer detto altrove, ch'Aristotele è stato tanto certo che l'anima ragionevole sia la forma sostanziale dell'huomo, e che sia immortale, che ha dubitato anco se le altre anime siano immortali […]".
50. Very significant, in this perspective, is Crivellati's emphasis on God's sovereignty: see *Dialogo fra Platone, e Aristotile circa l'origine, e duratione del Mondo*, p. 55, 60. The metaphor of God as "Prince" already occurred in *Il primo libro della Fisica Volgarizato per modo di Parafrase*, pp. 100, 106.
51. *Dialogo fra Platone, e Aristotile circa l'origine, e duratione del Mondo*, p. 86: "*Pl.* Io sò ben questo, che la mia opinione è verissima, e toglie via ogni difficultà, e è stata seguita, e sarà sempre, fin che durarà il mondo, per esser tanto conforme alla legge di Mosè, che par ch'io

nilly, for secular controversies about the origin of the universe and related topics[52], but then indulgently accepts all his apologies. Once more following a line of reasoning repeatedly used by those who tried to give a favourable reading of the Peripatetic doctrine of the eternity of the world, Crivellati distinguishes between the literal meaning of Aristotle's arguments and his genuine intention; he qualifies the cogency of his arguments, reducing them to dialectical tools; he provides evidence of the Stagirite's sincere belief in the creation of the world, quoting passages from the treatise *De Mundo*[53], whose attribution, already questioned during the Middle Ages, was openly refused by a number of Renaissance scholars[54].

So it becomes increasingly clear that in his *Dialogo fra Platone, e Aristotile circa l'origine, e duratione del Mondo* Crivellati does not censure Aristotle – who is ready to recognize: "my reasons are not decisive [*ferme*] demonstrations", thus deserving Plato's praise[55]. Crivellati aims instead at distinguishing the position of Aristotle, cleared of all charges concerning the eternity of the world, from that of some of his followers, who did not grasp the spirit of his thought and therefore blindly repeated his sayings, even when they led to contradict truth – both factual and revealed.

habbia cauato de uerbo, à uerbo, le sue parole, della qual cosa tanto mi compiaccio, che niente più". The image of Plato as a follower of Moses' teachings on the origin of the world was widespread during the Renaissance: see Bianchi, *L'inizio dei tempi*, p. 76.

52. See e.g. *Dialogo fra Platone, e Aristotile circa l'origine, e duratione del Mondo*, p. 52: "[…] e così hai lasciata confusa la mente de i tuoi studiosi intorno a questo [i.e. the fact that nature proceeds from God]". At pp. 68-69 Plato remarks that by teaching that the universe was not generated and also that actual infinity is impossible, Aristotle spurred Averroes to claim that there is only one intellect for all mankind: "[…] e ha dato tanto da inuestigar questo tuo modo di scriuere, che ha fatto imbrattar più carta, che non è la tela, e consumar più inchiostro, che non è l'acqua".
53. See e.g. *ibid.*, p. 97: "*Ar.* […] scriuendo io ad Alessandro un libretto de Mundo, feci altro parlare, e mi confermai nella tua opinione", together with Plato's conclusive answer, *ibid.*, pp. 101-102: "mi gioua credere, che tu nell'interno sempre sentissi altramente, come in tanti luoghi hai accennato; ma per mostrare l'ingegno tuo, hai cosi lasciato scritto". For another reference to the treatise *De mundo* see *Il primo libro della Fisica Volgarizato per modo di Parafrase*, p. 90.
54. On this point see the fundamental contribution by J. Kraye, *Daniel Heinsius and the author of 'De mundo'*, now reprinted in Ead., *Classical Traditions in Renaissance Philosophy*, Ashgate, Aldershot, 2002, X, pp. 171-197.
55. *Dialogo fra Platone, e Aristotile circa l'origine, e duratione del Mondo*, p. 102: "Io resto molto appagato che tu habbi conosciuta la verità".

Crivellati's polemics against John of Jandun and 'double truth'

In his paraphrases of the first book of the *Physics* Crivellati depicted John of Jandun as one of the most outstanding figures among the "Averroists"[56]; he rebuked him for his allegedly dogmatic acceptance of Averroes' doctrines, those contrary to Christian truth included[57]; he suggested that Jandun's emphasis on the indemonstrability of the articles of faith, despite its Augustinian flavour, aimed at inconsistently defending both the orthodox concept of creation and the heterodox doctrine of the eternity of the world, "as if there were two truths", while according to Thomas Aquinas no contradiction can exist between reason and faith, and *unica est veritas*:

> Nè anco bisogna dire, per ritornare al Iandone, come egli dice nel 1. del Cielo quest. 23 [*rectius*: I, q. 34, Venetiis, apud H. Scotum, 1564, f. 25^{v}], che questo è articolo di fede, e che il disputarlo toglie il merito: perche se bene è di fede non per questo si vieta, che non si disputi; e poi se così è, perche lo si disputa lui, si come fa; tanto più che tanti filosofi e antichi e moderni l'hanno disputato, e lo disputano. *Ma è ben da marauigliarsi di quei tali, che con la creatione, e con la fede vogliono difendere l'eternità del mondo semplicemente, quasi che siano due verità, di maniera, che se la fede è vera, come è verissima, non è vera l'eternità, nel modo che la difendono, e se l'eternità fosse vera, non saria vera la fede; si che volendo saluar l'eternità, semplicemente parlando, e la fede, è cosa impossibile*, tanto più, che come vuol S. Tomaso, la fede non distrugge la ragione, e però si può disputar

56. See *Il primo libro della Fisica Volgarizato per modo di Parafrase*, pp. 53, 68: "Ecco il Ianduno nell'8. della Fisica [...]; et perché egli fra gli Auerroisti è de' principali [...]"; "E per incominciar dal Ianduno, Auerroista per la vita [...]". John of Jandun was currently called "Averroistarum princeps" during the Renaissance: see D.N. Hasse, *"Averroica secta": notes on the formation of Averroist movements in the fourteenth-century Bologna and Renaissance Italy*, in J.-B. Brenet (ed.), *Averroes et les averroïsmes juif et latin*, Brepols, Turnhout, 2007, pp. 307-331, at p. 314. Modern scholarship has challenged this view: see at least S. McClintock, *Perversity and Error. Studies on the 'Averroist' John of Jandun*, Indiana University Press, Bloominghton, 1956, and more recently J.-B. Brenet, *Transferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*, Vrin, Paris, 2003. On Jandun's position in the debate on the eternity of the world see Bianchi, *L'inizio dei tempi*, pp. 42-45, and Dales, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, pp. 249-251.

57. *Il primo libro della Fisica Volgarizato per modo di Parafrase*, pp. 54-55: "[...] e se mi si domandasse donde nasce questa varietà in quest'huomo [i.e. Jandun] direi, che nasce dal non voler seguire *la verità, la quale è una solamente, e all'affettionarsi più a questo, e a quello scrittore, che all'istessa verità* contra quello che disse Aristotile nel primo dell'Etica *Amicus Socrates, amicus Plato, sed magis amica veritas*. Si che per essersi egli troppo affettionato ad Auerroe, l'ha fatto variare, si come ha fatto ancho esso Auerroe in questa materia, ma tal sia di lui, e di chi se la prende contro il vero". See also *ibid.*, p. 77: "Dio buono, voler mettersi a indovinare quel che dicesse Aristotile, non lo hauendo mai detto, per saluar un'Auerroe; ma tal sia di lui, e di chi fomenta cosi erronea opinione contro la verita".

> anco con ragione, *e in somma bisogna ridursi, che unica est veritas; si che se è verità questa, è falsità l'opposta*, se l'hauessero detto cento Aristotili non che uno Auerroe[58].

Crivellati's later *Dialogo fra Platone, e Aristotile circa l'origine, e duratione del Mondo* ends up precisely with a violent attack against John of Jandun and the so-called doctrine of 'double truth'. It is well-known that from the 1270s onwards a number of actual or presumed Averroists were accused of maintaining that some propositions might be considered true according to philosophy, albeit they are not true according to the Catholic faith. After 1513, when the papal bull *Apostolici regiminis* officially confirmed the often repeated Aristotelian – and Averroist! – principle that "truth cannot contradict truth"[59], criticism of 'double truth' became a topical issue, routinely treated in works of philosophy and theology[60], and sometimes even divulged to a broader audience. To give only one example, in a cycle of Italian sermons delivered at the Roman curia in 1542 – having among his listeners outstanding cardinals such as Pietro Bembo and Gaspare Contarini – the Franciscan preacher Cornelio Musso rebuked in these terms those who opposed philosophical and theological views on creation:

> Ma vi dico bene che la [i.e.: creation] voglio difendere contra tutti i Filosofi del mondo, et è grandemente da dolersi di quelli, che molte volte si lasciano uscir di bocca questa conclusione, e di molte altre simili: *'La conclusione è vera in Theologia, ma non in Filosofia', semplici. Anzi quello che è vero in Teologia, è vero in Filosofia, e quello che è falso in Filosofia, è falso in Theologia*: perché la Theologia è fondata sul lume della fede, la

58. *Ibid.*, pp. 89-90. On the unity of truth see also the text quoted above n. 57. Jandun's passage here censured by Crivellati is examined by McClintock, *Perversity and Error*, pp. 88-90.

59. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 32, c. 842: "*Cumque verum vero minime contradicat omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam, omnino falsam esse definimus,* et ut aliter dogmatizare non liceat, districtius inhibemus, omnesque hujusmodi erroris assertionibus inhaerentes, veluti damnatissimas haereses seminantes, per omnia, ut detestabiles et abhominabiles haereticos et infideles, catholicam fidem labefactantes, vitandos et puniendos fore decernimus". On the Aristotelian origin of the principle "omne verum vero consonat" see Bianchi, *Pour une histoire de la "double vérité"*, pp. 33-35. As to Averroes, often viewed as the source of the 'double truth theory', he follows Aristotle in explicitly accepting this principle: see R.C. Taylor, *'Truth Does Not Contradict Truth': Averroes and the Unity of Truth*, in *Topoi*, 19 (2000), pp. 3-16.

60. E.A. Constant, *A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree "Apostolici Regiminis" (1513)*, in *The Sixteenth Century Journal*, 32 (2002), pp. 353-379, has recently argued that the 1513 decree, traditionally understood as a reaction against the diffusion of heterodox opinions on the immortality of the soul, should instead be interpreted as "a dogmatic condemnation of the so-called doctrine of double truth". This may be an extreme view, but it is undeniable that the issue of 'double truth' plays a major role in the decree.

> Filosofia sul lume naturale, questi due lumi non sono contrarij: adunque la Theologia, e la Filosofia, s'accordano, non repugnano: è errore di Filosofo poverello, non è Filosofia quello, ch'è contrario alle conclusioni christiane, e però che è errore, con la verità dell'istessa Filosofia, si può convincere, o mostrando, che egli è impossibile, o sostenendo almeno che non è necessario[61].

Yet, if the polemics against 'double truth' is a ubiquitous feature of sixteenth- and seventeenth-century thought, Crivellati's approach is rather original. Developing an idea put forward in his commentary on the first book of the *Physics*[62], he imagines that the characters of his dialogue discuss this theme taking as their starting point Aristotle's claim that torrid zones are uninhabitable. When Plato asks him to express his opinion about this doctrine, by then definitely refuted by geographical explorations, Aristotle hastens to state that one must always place "factual truth [*verità del fatto*]" above human teachings. Plato replies that some of his followers nonetheless accept his arguments for the eternity of the world "although they know as very certain and infallible truth [*pur sapendo per verità certissima, e infallibile*]" that it had a beginning[63]. This cunning shift from what is ascertained *empirically* (the fact that torrid zones are inhabitable, openly admitted by most Renaissance Aristotelians[64]) to what is guaranteed by *religious revelation* (namely that the

61. Cornelio Musso, *Prediche sopra il simbolo degli apostoli [...], Sopra il simbolo, predica VI*, Giunti, Firenze, 1590, pp. 79-80. Part of this passage is quoted by A. Poppi, *La filosofia nello studio francescano del Santo a Padova*, Centro Studi Antoniani, Padova, 1989, p. 136 (at pp. 127-141 Poppi thoroughly examines Musso's criticism of the philosophical culture of his age).

62. See above n. 26. It is worth noticing that the entire final discussion about 'double truth' (*Dialogo fra Platone, e Aristotile circa l'origine, e duratione del Mondo*, pp. 103-106) is expressly conceived by Plato as a gloss to the maxim that truth is always to be preferred "e che Amicus Socrates, amicus Plato, magis amica veritas: però voglio intorno à questo dir anco quattro parole, non già per tua cagione, ma per quelli tuoi seguaci, che più te, e il tuo Averroe vogliono per amici, che l'istessa verità", *ibid.*, p. 103. On this maxim see above n. 46.

63. *Dialogo fra Platone, e Aristotile circa l'origine, e duratione del Mondo*, pp. 103-104.

64. Among numerous examples, one could remember that of Pietro Pomponazzi, who having received reliable reports confirming the presence of human beings in the "equinoctial" zones, repeatedly declared to his students that the contrary arguments provided by Aristotle and Averroes had no value whatsoever, since "contra veritatem non possunt fieri demonstrationes": see B. Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Sansoni, Firenze, 1965, pp. 41-43, 83-84, 377-378. Significantly enough, the same attitude can be found also in vernacular explanations of Aristotelian philosophy. For instance, in the preface to his *Filosofia naturale* Francesco Piccolomini makes clear that, following the Stagirite's way of philosophising, he will reject his doctrines contrary to sense experience: "Medesimamente per meglio imitare io Aristotele, lascerò Aristotele, e le ragioni sue che più non saranno uerisimili, et d'ogni altro autore parimente, ogni uolta che il senso mostrerammi aperto il contrario: si come (per essempio) *mi occorre di fare, intorno all'habitatione sotto dell'Equatore*", Francesco Piccolomini, *La*

world was created *ab initio temporis*) allows Crivellati to introduce a major deontological rule that he thinks all philosophers should observe: they ought to tell the truth, the whole truth, and nothing but the truth. Since no exception to this rule can be allowed, philosophers should for instance say that torrid zones are inhabitable, adding, if they wish, that Aristotle was not aware of this. In so doing, they would speak "the truth with both the one and the other assertion [*la verità con l'un detto, e con l'altro*]"; if they claim instead that "the Torrid Zone is not inhabitable according to Aristotle", theirs is a falsehood in keeping with Aristotle[65].

Though a little naive, such an approach seems to mark the climax of the crisis of conceptual tools and formulas that had been used within the Aristotelian tradition since the mid-thirteenth century in order to avoid the clash between Aristotelian thought and Christian faith: the distinction between 'expounding [*recitare*]' and 'asserting [*asserere*]', between the point of view of the *naturalis* and that of the *fidelis*, between what is true 'speaking naturally [*naturaliter loquendo*]' or 'according to the philosophers [*secundum philosophos*]' and what is true 'according to faith [*secundum fidem*]'[66]. It is well-known that in his *De aeternitate mundi* Boethius of Dacia tried to "bring into harmony [*reducere ad concordiam*] the position of the Christian faith concerning the eternity of the world and the position of Aristotle and other philosophers"[67], using the distinction, established by Aristotle himself in his *Sophistical Refutations* (5, 167 a 7-21; 25, 180 a 23-b7), between what is true *secundum quid*, i.e. in certain respects, and what is true *simpliciter*, i.e. in the absolute sense, without qualifications. It is also acknowledged that Boethius explicitly assumes that revealed truth is the absolute truth, but this does not prevent him from qualifying as true "in certain respects [*secundum quid*]" also the limited conclusions of natural science: though he carefully avoids endorsing a 'double-truth theory', in the key-passage of his *De aeternitate mundi* he nonetheless states that the Christian believer "tells the truth" when he says that the world began to be, but "the natural philosopher also tells the truth" when he denies that this

prima parte della filosofia naturale, per Giovanmaria Bonello, in Vinegia, 1552, ff. 10^{v}-11^{r}.

65. See *Dialogo fra Platone, e Aristotile circa l'origine, e duratione del Mondo*, p. 104, quoted below, pp. 420-421.

66. See L. Bianchi, *"Loquens ut naturalis"*, in L. Bianchi, E. Randi, *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del medioevo*, Laterza, Roma - Bari, 1990, pp. 33-56.

67. *De aeternitate mundi*, G. Sajó (ed.), in *Boethii Daci Opera*, in *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, VI.2, G.E.C. Gad, Hauniae, 1976, p. 335. A (slightly different) English translation is provided by J.F. Wippel in Boethius of Dacia, *On the Supreme Good, On the Eternity of the World, On Dreams*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1987, p. 36.

is possible "on the basis of natural causes and principles"[68].

About one century later, Marsilius of Inghen took a more complex stance. In his Aristotelian commentaries, and even in his commentary on Peter Lombard's *Sentences*, he insists that *in lumine naturali* – i.e. using only the natural light, without the assistance of the supernatural light of faith (*lumen supernaturale*) – one cannot prove articles of faith such as God's omnipotence, the creation of the world or the resurrection of the dead[69]. Nevertheless, in question 7 of his commentary on the twelfth book of the *Metaphysics* he bitterly attacks those pretending to qualify as "true according to the natural light [*in lumine naturali*]" an utterance such as "God does not produce the heavens", which, taken in the absolute sense, is false. He therefore finds "poisonous [*venenosa*]" the proposition "this is true according to the natural light [*in lumine naturali*]: God does not produce the heavens, although it is false in the absolute sense [*quamvis sit simpliciter falsa*]", because a proposition which is false *simpliciter* is false at every level of discourse, and if it were true *in aliquo lumine*, it would be true in the absolute sense[70].

68. *De aeternitate mundi*, pp. 352-353: "Dicendum ad hoc quod simul stant motum primum et mundum esse novum et tamen non esse novum per causas naturales et principia naturalia, sic simul stant, si quis diligenter inspiciat, mundum et motum primum esse novum et *naturalem* negantem mundum et motum primum esse novum *dicere verum*, quia naturalis negat mundum et motum primum esse novum sicut naturalis, et hoc est ipsum negare ex principiis naturalibus esse novum: quicquid enim naturalis, ***secundum quod*** *naturalis*, negat vel concedit, ex causis et principiis naturalibus hoc negat vel concedit. Unde conclusio in qua naturalis dicit mundum et primum motum non esse novum, ***accepta absolute*** *falsa est, sed si referatur in rationes et principia ex quibus ipse eam concludit, ex illis sequitur*. Scimus enim quod qui dicit Socratem esse album et qui negat Socratem *esse album* ***secundum quaedam****, uterque dicit verum*. Sic *verum* dicit christianus, dicens mundum et motum primum esse novum, et primum hominem fuisse, et hominem redire vivum et eundem numero, et rem generabilem fieri sine generatione, cum tamen hoc concedatur possibile esse per causam cuius virtus est maior, quam sit virtus causae naturalis. *Verum etiam dicit naturalis* qui dicit hoc non esse possibile ex causis et principiis naturalibus, nam naturalis nihil concedit vel negat nisi ex principiis et causis naturalibus, sicut etiam nihil negat vel concedit grammaticus secundum quod huiusmodi nisi ex principiis et causis grammaticalibus". See also Wippel's translation mentioned in the previous note, pp. 52-53.

69. See H.A.G. Braakhuis, *John Buridan and the 'Parisian School' on the Possibility of Returning as Numerically the Same. A Note on a Chapter in the History of the Relationship between Faith and Natural Science*, in S. Caroti, P. Souffrin (eds), *La nouvelle physique du XIV^e siècle*, Olschki, Firenze, 1997, pp. 111-140.

70. Marsilius of Inghen, *Quaestiones super Metaphysicam Aristotelis*, XII, q. 7 ("Utrum celum secundum eius substantiam dependeat a deo tamquam a causa agente"), Vienna, Österreichische Nationalbibliothek, Pal. Lat. 5297, f. 159^vb-161^rb: "Dices: nonne hec est concedenda 'hec est vera in lumine naturali, scilicet quod deus <non> est causa producens celi'? Respondetur quod cum omne verum omni vero consonat, ut habetur I Ethicorum [I, 8, 1098 b 10-11; cf. *Les auctoritates Aristotelis*, J. Hamesse (ed.), p. 233 § 15], et ideo *hec est venenosa 'hec est vera <in lumine naturali>: deus non est producens celum, quamvis sit* ***simpliciter*** *falsa*'.

This is a rather disputable inference, which Boethius of Dacia would not have admitted. As we have seen, he indeed regarded a conclusion apparently contrary to the tenets of Christian faith but logically following from the principles of natural philosophy as true "in certain respects", that is according to these principles. And to him this obviously meant that such a conclusion is neither true nor false in the absolute sense: significantly, in the already mentioned key-passage of his *De aeternitate mundi*, far from claiming that such a conclusion *is* false *simpliciter*, he states that it *becomes* false "*when it is taken* in the absolute sense [*accepta absolute, falsa est*]"[71]. Marsilius, however, approached the problem of the epistemological status of philosophical theories in conflict with faith from a different perspective, starting from an extensive conception of the unity of truth, which he founded not only on the well-known Aristotelian maxim *omnia vera vero consonant*, but also on a "Parisian article" supposedly claiming that "it is wrong to say that it is true in philosophy a proposition which is not true in theology"[72]. As I have shown elsewhere, no extant list of propositions censured at Paris during the Middle Ages includes such an article, which most probably was fabricated by Marsilius himself by reinterpreting article 90 of the Paris condemnation of March 7, 1277 in the light of its prefatory letter, where bishop Stephen Tempier denounced those asserting that some doctrines "are true according to philosophy, but not according to the Catholic faith, as if there were two contrary truths"[73]. However it may be, though emphasizing the 'harmony' of all truths, Marsilius tries to defend at least the independent domain of philosophical exegesis. He maintains that one is in fact justified in saying "that 'according to the natural light or according to

> Nam si est ***simpliciter*** *falsa, non vera et per consequens* ***in nullo lumine vera***, quia si in aliquo lumine esset vera, esset *simpliciter* vera; et ergo est Parisiensis articulus 'dicere quod aliqua propositio sit vera in philosophia que non sit vera in theologia, est error'. Et ergo ista propositio *est neganda 'hec est vera in lumine naturali: deus non est causa producens celum'*. Quando autem dicitur quod *'in lumine naturali' vel 'secundum Philosophum'* hoc est sic vel non sic, nihil debet intelligi nisi quod ex solo lumine naturali non potest aliud concludi sive convinci – cum lumen naturale solum ad alia non possit pervenire –, licet suum oppositum sit *maxime verum ex scientia superiori*" (I quote here f. 160$^{va\text{-}vb}$). I have called attention to this important and neglected passage in Bianchi, *Pour une histoire de la "double vérité"*, pp. 44-46. On Marsilius' approach to the problem of the relationship between philosophy and Christian truths see also Amos Corbini's contribution to the present volume, above, pp. 287-316.

71. See above n. 68. For a deeper analysis of this subtle passage see L. Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII^{e} - XIV^{e} siècles)*, Les Belles Lettres, Paris, 1999, pp. 182-187.
72. See the text quoted above n. 70.
73. See Bianchi, *Pour une histoire de la "double vérité"*, p. 46. The text of Tempier's prefatory letter is taken from D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277. Texte latin, traduction, introduction et commentaire*, Vrin, Paris, 1999, p. 74.

the Philosopher' this is so or not so", because in this way one simply states that the limited human mind cannot reach conclusions different from those it correctly infers from assumed principles, even if such conclusions are at times contrary to what is known to be true thanks to the "superior science", i.e. theology[74]. A similar position was later adopted by the Danish master Thuo de Vibergia in a question on *Metaphysics* disputed at the university of Erfurt in 1438-39 and clearly inspired by the parallel question of Marsilius of Inghen as shown, among other things, by the presence of the 'ghost' Parisian article. Being convinced that according to Aristotle God is the cause that preserves the substance of the heavens, but that "naturally speaking" he is not the cause producing it[75], Thuo claims that "the proposition 'in philosophy the heavens were eternal' is false in the absolute sense"; yet he adds, following Marsilius, that the same proposition is true if one states beforehand "in Aristotle's opinion"[76].

To sum up, both Marsilius of Inghen and Thuo de Vibergia not only insist on the 'accord' of all truths but they claim, more prudently than Boethius of Dacia, that philosophical doctrines in conflict with Christian orthodoxy are *simpliciter falsae*. Nonetheless they admit that such doctrines are true at least at one level of discourse, namely the 'historical' one: if utterances such as "God does not produce the heavens", or "the heavens are eternal" are absolutely false, it still remains true to say that "according to the Philosopher", or "in Aristotle's opinion" the heavens were not created by God *ab initio temporis*. Crivellati rules out even this possibility and has his Plato scold precisely all those who assert, "according to Aristotle", doctrines contrary to what they know to be true – no matter whether from *empirical* observation or *religious* revelation. Since affirming that "the Torrid Zone is not inhabitable according to Aristotle [...] is nothing but telling a falsehood according to Aristotle", the sole admissible statement for a Christian, even when he expounds the *Physics*,

74. See the text quoted above n. 70.

75. Thuo de Vibergia, *Disputata Metaphysicae*, XII, 6, A. Tabarroni (ed.), in *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, XII, apud Librarium C.A. Reitzel, Hauniae, 1998, pp. 258-259: "Conclusio prima. Naturaliter loquendo, deus non est causa agens pruducens substantiam caeli. [...] Secunda conclusio. Secundum Aristotelem deus est causa agens conservans substantiam caeli".

76. *Ibid.*, p. 260: "Item arguitur. Caelum esse aeternum est falsum in theologia, ergo est falsum in philosophia. Antecedens probatur per articulum Parisiensem 'dicere quod aliquid sit verum in theologia et non est verum in philosophia, error est'. Item arguitur. Omne verum vero consonat, ex II Ethicorum [*rectius*: I, 8, 1098 b 10-11; cf. *Les auctoritates Aristotelis*, J. Hamesse (ed.), p. 233 § 15], ergo quicquid est verum in theologia est verum in philosophia. Respondetur *quod ista* ***simpliciter*** *est falsa '****in philosophia*** *caelum est aeternum', sed quando dicitur '****per Aristotelem****' ista est vera.* Et hoc philosophice dicitur, quod hoc est sic dicendum, quod in puro lumine naturali non potest convinci caelum dependere a deo ut a causa producente". See Bianchi, *Pour une histoire de la "double vérité"*, pp. 51-52.

is that "the world was created, but Aristotle did not acknowledge it as such [*non l'ha conosciuto tale*]". If one instead claims that "the world was not created in the absolute sense, and it is eternal in the absolute sense according to Aristotle [*non è stato creato semplicemente, e esser eterno semplicemente secondo Aristotile*], this is a blatant falsehood". In like fashion, whoever maintained that "the Torrid Zone is not inhabitable", would be telling a falsehood, even if speaking "according to Aristotle":

> *Pl.* Dimmi, non faresti tu differenza fra il cercare se tu hai conosciuta la Zona Torrida habitabile, e il cercare se ella sia habitabile anco secondo il tuo parere?
>
> *Ar.* Certo si, perche se nella prima questione si dice ch'io non l'habbi conosciuta habitabile, si dice il vero; ma se si dice non essere habitabile, *etiam che si dichi secondo Aristotile, si dice il falso*, atteso che io ho detto il falso intorno à questo, e però non è vero il dire, che non sia habitabile, ancorache sia vero ch'io non l'habbia conosciuta tale, perche se fosse vero il dire, che non fosse habitabile, essendo habitabile, saria, e non saria habitabile, ilche non può stare; e però *non si doueria dire, che non fosse habitabile, secondo Aristotile, ma che sia habitabile, non conosciuta però da Aristotile; e così si diria la verità con l'un detto, e con l'altro*.
>
> *Pl.* Hor qua appunto ti voleuo. Già si sà per verità infallibile, che il Mondo è stato creato da Dio onnipotente, la qual creatione, se bene non si può dimostrare semplicemente, tuttavia si può con argomenti probabilissimi manifestare, si come si è fatto da me; ma perche tu hai apportate le ragioni già solute, oltre all'havere in tanti luoghi accennato il contrario, e non haver hauto intentione di dimostrare, ma di argomentar solo per cagion di supposto il più delle volte, si trouano di quelli, che ardiscono dire ***semplicemente*** *che il mondo sia eterno* ***secondo Aristotile***; se dicessero il mondo è stato creato, ma Aristotile non l'ha conosciuto tale, ouero che sia eterno, in quanto non ha hauto principio con moto, con tempo, e con materia, né da agente dipendente, haueria qualche garbo; *ma il dire il mondo non è stato creato* ***semplicemente****, e esser eterno* ***semplicemente secondo Aristotile***, questa è una falsità espressa, perche essendo stato creato, se cento tuoi pari lo dicessero, non mai si doueria dire, il mondo non è stato creato secondo Aristotile, *perche qua si nega* ***semplicemente*** *quello che è, ilche non si deue fare, se non si vuol dire il falso; e sarebbe il medesimo che il dire, la Zona Torrida non è abitabile* ***secondo Aristotile****, ilche altro non è, che dire il falso secondo Aristotile*; si che chi volesse difendere la Zona Torrida non essere habitabile, etiam che lo facesse con Aristotile, difenderebbe il falso, di maniera che quelli che vogliono difendere, che il mondo non sia creato, e *che sia eterno* ***semplicemente, secondo Aristotile***, senz'alcun dubbio *difendono il falso* ***secondo Aristotile***, e mostrano di voler per amico più tosto Aristotile, che l'istessa verità, contro quello che

dicesti tu ò Aristotile[77].

One might observe that Crivellati employs the term "semplicemente" in different, and somewhat confusing ways. Although at times he takes it as an Italian rendering of the Latin *simpliciter*, in other cases he seems to give it the meaning of 'without qualifications', *tout court*. One might also wonder whether his favourite expression – "semplicemente, secondo Aristotele" – really makes sense. Boethius of Dacia, who founded his conception of the autonomy of philosophy on a careful distinction between speaking "in the absolute sense" and "according to the Philosopher", would have most likely given a negative answer. Yet things had changed after bishop Tempier's attack, in March 1277, against 'double truth'; and they had changed again after 1513. The bull *Apostolici regiminis*, approved by Pope Leo X, ordered in fact that all philosophers lecturing at the universities and elsewhere should "devote their every effort to clarifying the truth of the Christian religion", to "teaching it by convincing arguments", and "to applying themselves to the full extent of their energies to disposing and refuting the philosophers' contrary arguments"[78]. Many philosophers – not only among the Aristotelians – continued nonetheless to repeat the ritual formulas in vogue since the thirteenth century, claimed that they simply wanted to speak 'as natural philosophers', or even dared to set rational knowledge apart from the postulates of revelation. Crivellati was instead convinced that the guidelines for the teaching of philosophy introduced by the Fifth Lateran Council should be taken very seriously; and this meant for him that philosophers could never concede – at any level of discourse – any theses dissonant from Christian doctrine. Hence he considered a proposition such as 'the world is eternal' as simply unpronounceable: philosophers cannot utter it, even if they qualify it by adding "according to Aristotle", because in so doing they would tell a falsehood "in accordance with Aristotle". Therefore they can only say that the world was created by God, and that this truth, revealed by Christian faith, sounds very likely to human reason – which is exactly what Aristotle himself anticipated, if one interprets him correctly[79].

Concluding his *Dialogo*, Crivellati lets his indoctrinated Aristotle express his surprise at the existence of persons ready to give more credit to his "apparent assertions [*apparenti detti*]" than to truth. Plato then explains to him that such an attitude is largely diffused; he deplores that Averroes, Jandun and other "Averroists" stubbornly defended the doctrine of the eternity of the world although they were aware of the "irrefutable" reasons for creation; and

77. *Dialogo fra Platone, e Aristotile circa l'origine, e duratione del Mondo*, pp. 104-105.
78. See the text quoted above n. 13.
79. See above, pp. 419-420.

he corroborates his criticism recalling once again that it would be "insanity" to deny the factual truth that torrid zones are inhabitable because of Aristotle's contrary arguments:

> *Ar.* Tu mi dici cose che mi paiono impossibili; dunque si trouano studiosi di Filosofia, cioè di verità, che faccino più conto de' miei apparenti detti, che dell'istessa verità? non lo posso in un certo modo credere.
>
> *Pl.* Stanne certo Aristotile, e per hora ti fo mentione solo d'Auerroe, il quale non solo in questo, che pure vi è qualche apparenza, ma in quelle cose ancora, che pur sono espressamente di tuo volere, per cagion di questa eternità, ha hauuto ardire di opportisi, e di dire il falso; *ma tal sia di lui, e di chi pospone la verità a te, e al tuo Averroe.*
>
> *Ar.* Io mi maraviglio grandemente di questo, e fanno male a voler difendere il falso, ancorche l'hauessero detto mille miei pari, e doueriano, secondo il mio parere, cercar di rispondere alli miei argomenti, si come hai fatto tu, e lasciar la verità nel suo luogo, e amar quella sopra qualsivoglia ragione, ò detto di Filosofo, massime hauendo [*ed.*: hanendo] io accennato il contrario in tanti luoghi.
>
> *Pl.* Talche non doueriano fare come ha fatto un'Auerroista detto il Iandone, e altri, il quale ancorche habbi argomenti fortissimi, e indissolubili per la parte della verità, cioè della creatione, e d'altre cose ancora, ad ogni modo contro queste solue quelli, per sostentar li tuoi apparenti, contro la verità, *e più tosto ha voluto per amico te, le tue apparenti ragioni, e il tuo Averroe, che essa verità.* Chi giudicarebbe mai, secondo la ragione del souerchio caldo, che la Zona Torrida fosse habitabile? e pure è tale, non ostante si forte argomento, e sarebbe pazzia espressa il voler affermar altramente.
>
> *Ar.* Cosi sarebbe senz'altro.
>
> *Pl.* Ho voluto dir questo, accio tu veda come è trattata da molti la verità; ma perche hauemo in questo speso non poco tempo, con altra occasione ragioneremo di qualche altra cosa. A riuederci Aristotile.
>
> *Ar.* Ti ringratio, e ti resto con obligo; à riuederci, pur che ci sia permesso il poterlo conseguire[80].

The idea that philosophers ought to "love truth above whatever reason, or philosophical assertion [*detto di Filosofo*]", is no more than a weary variation on an often-heard theme[81]. No more original is the portrayal of Averroes and John of Jandun as the founders of a philosophical movement which only meant to affirm the absolute authority of Aristotle and to repeat dogmatically all 'heterodox' doctrines that he expounded, but not necessarily endorsed. It

80. *Dialogo fra Platone, e Aristotile circa l'origine, e duratione del Mondo*, pp. 105-106 (continuation of the text quoted above, pp. 420-421, and end of the text).

81. See above, p. 411.

would be simplistic, however, to see in Crivellati an outmoded country scholar, ready to tilt at windmills. Surely, one might be astonished at his naïve efforts to examine the problem of the eternity of the world in his paraphrases of the first two books of the *Physics* – their 'natural place' being a commentary on the eighth book which he never wrote; one could find his fear of the "Averroists" exaggerated, or even obsessive, and wonder whether his crusade against a way of conceiving and doing philosophy that had been common in European universities since the thirteenth century still made sense at the beginning of the seventeenth. Yet one has to recall that in this period 'heterodox' interpretations of Aristotle's thought still had a wide circulation in Italy, and were therefore perceived as a real threat in Catholic intellectual circles.

Crivellati published his 'vernacularization' of the *Physics* in 1615 and 1616. It is well-known that in 1613 Cesare Cremonini had sent to the press his *Disputatio de coelo*, adopting a reading of Aristotle that both the Congregation of the Holy Office and the Paduan Inquisition considered contrary to Christian doctrine, especially because it assumed that the heavenly bodies were neither generable nor corruptible, and could not therefore be considered as created by God. It is equally known that, being requested by the Paduan inquisitor to refute Aristotle's arguments *contra fidem*, following the decree of the Fifth Lateran Council[82], Cremonini refused to correct his interpretation, claiming that since he had been hired to expound Aristotle, this gave him the right to interpret his thought the way he understood it:

> Vedremo anco insieme il Concilio Lateranense, et così farò quello che occorrerà, ma quanto al mutar il mio modo di dire, non so come poter io promettere di trasformare me stesso. Chi ha un modo, chi ha un altro. Non posso ne anco retrattare espositioni d'Aristotele, poiché l'intendo così, e son pagato per dichiararlo come l'intendo, e nol facendo sarei obligato alla restitutione della mercede; così anco non posso retrattare considerationi haute circa li Interpreti, e refutationi ch'habia fatte delle loro

82. See the letter of the Paduan inquisitor Paolo Sansoni to Cremonini, published in A. Poppi, *Cremonini, Galilei e gli inquisitori del Santo a Padova*, Centro Studi Antoniani, Padova, 1993, p. 102: "La Santità di Nostro Signore m'ha ordinato ch'io faccia sapere a Vostra Signoria che nella sua Apologia non solo non ha sodisfatto alla correttione del primo libro inscripto *Disputatio de Coelo* secondo la dispositione del Concilio Lateranense sciogliendo le ragioni d'Aristotele confutandolo, e manifestamente difendendo la fede Catholica. [...] Per tanto Vostra Signoria correga per se stessa il primo libro secondo il prescritto del Concilio Lateranense, et essendo questo debito suo, e non de' Theologi e d'altri, Vostra Signoria lo deve fare così per obligo di Coscienza, essendo quel Philosopho Christiano e Catholico che dice di essere, come per stimolo di riputazione, volendo esser tenuto da Philosopho cristiano, e non ethnico".

> esplicationi: ci va l'honor mio, l'interesse della Cathedra, e per tanto del Prencipe[83].

This is not only an explicit declaration of his professional independence, inspired by the same methodological and deontological ideals that had been elaborated by Parisian Arts masters in the second half of the thirteenth century; it is also a last effort to defend the protected territory in which teachers of philosophy could move in complete autonomy, elucidating Aristotle's thought outside the control of theologians and Church authorities. Albeit one might doubt that 'Averroism' is the most appropriate label to describe such an attitude, it is clear that when Crivellati attacked philosophers who denied, as philosophers, the creation of the world, he was not fighting against ghosts.

As to John of Jandun, throughout the Renaissance his thought exercised a large influence on Italian thought, which would be interesting to investigate in more depth. Suffice it here to remark that his Aristotelian commentaries represent a notable exception to the rule, formulated by Edward Cranz, that the printing of medieval Latin commentaries on the works of the Stagirite suffered a dramatic contraction after 1535[84]. As a matter of fact, Jandun's commentaries were frequently published during the second half of the sixteenth century, in Paris, Lyon, and mostly in Venice: the *Quaestiones de anima* became a true best-seller of the Venetian press, as witnessed by no less than fourteen editions between 1473 e 1587; the questions on the *Metaphysics* were still printed in 1586, those on the *De caelo et mundo* and the *Parva naturalia* in 1589, those on the *Physics* in 1598[85]. In the light of Jandun's enduring success, it is easier to understand why, on the threshold of Modernity, a pious vernacular interpreter of the *Physics* such as Crivellati could still consider him a most dangerous enemy; and why he felt so committed to this struggle as to resort, against any 'dogmatic' acceptance of Aristotle, even to the astronomical discoveries of Galileo which were going to crash the physical and intellectual world to which both he and the "Averroists" belonged.

83. I quote from Cremonini's reply to the Paduan inquisitor, published in Poppi, *Cremonini, Galilei e gli inquisitori del Santo a Padova*, p. 105; cf. also Poppi's commentary, *ibid.*, pp. 30-31. See also P. Grendler, *The Universities of the Italian Renaissance*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore - London, 2002, pp. 295-297; Bianchi, *Pour une histoire de la "double vérité"*, pp. 141-143, where pertinent literature is quoted.

84. F.E. Cranz, *A Bibliography of Aristotle Editions 1501-1600*. Second Edition with addenda and revisions by Charles B. Schmitt, Baden-Baden, V. Koerner, 1984, p. xiii, speaks of an "almost complete disappearance of the medieval commentaries" after 1535.

85. I take this information from the list of Jandun's works provided in McClintock, *Perversity and Error*, pp. 117-129. Remarks on Jandun's influence in the Italian Renaissance are to be found in B. Nardi, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento Italiano*, Edizioni Italiane, Roma, 1945, p. 131 and n. 1, pp. 166-167; E.P. Mahoney, *Two Aristotelians of the Italian Renaissance*, Ashgate, Aldershot, 2000, I, p. 182, IV, pp. 573-593, VIII, p. 122, IX, pp. 8-13.

INDICES

Index of Manuscripts

Boulogne-sur-Mer, Bibl. munic., *110 (=AL 450)*, 69
Città del Vaticano
Barb. lat. 4261, 407
Vat. lat. 1012, 38
Vat. lat. 2083 (= AL 1842), 96
Vat. lat. 2173, 211
Vat. lat. 2445, 51
Vat. lat. 3049, 150
Erfurt, Amplon. *F 13*, 20
Firenze, Bibl. Naz. Centr.
Conv. Soppr. I.V.21, 331
Münich, Bayerischen Staatsbibl., lat. 2971, 151
Madrid, Bibl. Nac. *10053*, 69, 72, 75
Oxford, Bodl. Library, *Bodl. 633*, 142
Paris, Bibl. Nat. de France
Lat. 6458, 331
Lat. 6648, 146
Lat. 6753, 146
Lat. 14698, 126, 199, 211, 218, 219
Lat. 14704, 146
Lat. 14722, 146
Lat. 15106, 218
Lat. 15350, 192, 209
Lat. 15358, 190
Lat. 16089, 20, 90, 213, 235, 253, 257, 264, 274
Lat. 16110, 218, 219, 224
Lat. 16297, 207, 208
Lat. 16635, 146
Nouv. acq. lat. 633 (= AL 720), 69, 72, 75
Parma, Biblioteca Palatina
Pal. 972/2, 353
Pal. 974/7, 350, 387
Pal. 974/8, 345, 353
Pal. 975/1, 353
Pal. 975/4, 317, 336, 341
Pal. 980, 344
Salamanca
2705, 69
Sevilla, Bibl. Columbina
7, 6, 2(= AL 1185), 69
5, 6, 14, 199
Venezia, Bibl. Marciana, *Lat. VI, 156 (2672)*, 63
Wien, Öster. Nationalbibl., *Pal. Lat. 5297*, 290, 294, 295, 300, 305, 306, 309–314, 417

Index of Names (before 1800)

Acciaioli, Donato, 330
Adam Wodeham, 154, 155, 288
Aegidius Aurelianensis, 20, 211–214, 216–224, 229, 230, 232, 234, 235, 257, 264, 306
Aegidius de Lessines, 128, 146, 161, 166–184
Aegidius Romanus, 19, 41, 66, 94, 95, 103, 134, 135, 185, 186, 207, 208, 210, 226–229
Agostino da Pesaro, 326
Agucchi, Giovambattista, 406
Albericus Remensis, 135
Albertus de Saxonia, 287, 291, 292, 294, 297, 310, 312
Albertus Magnus, 11, 15, 17, 26–30, 32, 34, 35, 39, 66–69, 76–85, 92, 96, 98, 105, 106, 108, 109, 111–113, 128, 143, 146, 150, 161, 162, 190, 199, 213, 214, 291, 293
Alexander Aphrodisiensis, 33, 34, 73, 116, 150, 331, 353, 369, 371, 374, 379, 382, 390
Alexander Halensis, 145, 146
Alfarabius (Abū Naṣr Muḥammad al-Fārābī), 116, 143, 241
Alfredus de Sareshel (Anglicus), 199
Algazel (Abū Ḥāmid ibn Muḥammad al-Ghazālī), 143, 146
Allatius, Leo, 397
Alphonsus de Cartagena, 322
Ambrosius Mediolanensis, 97, 98, 151
Anonymus
Erfurt, In Ethicam Aristotelis, 20, 211, 212, 217, 218, 220–224, 226, 227, 229–231, 233–235
Erlangen, In Ethicam Aristotelis, 211
Paris, In Ethicam Aristotelis, 211, 218, 219, 224
Quod Deus, 134
Utrum Aristoteles, 38
Anselmus Laudunensis, 117, 118
Antonius de Parma, 291
Aristoteles, 9–23, 25, 27, 29, 31–53, 55–59, 61–74, 77–80, 82, 85–91, 94–104, 107–109, 111–113, 115, 116, 123–125, 143, 144, 146, 148, 150, 151, 185–202, 204, 206–208, 211, 221, 230, 232, 233, 236–238, 241, 242, 244, 246, 248, 251, 253–255, 263, 266–268, 270, 273–277, 279–285, 288, 290–295, 297–299, 301–317, 320, 322–366, 368–395, 397–417, 419–424
Arnaldus de Villanova, 50
Asclepius, 52, 53
Aspasius, 328
Auctoritates Aristotelis, 101, 143–146, 149–151, 160, 187, 190
Augustinus Hipponensis, 20, 27, 38, 57, 121, 151, 155, 160, 274, 282–284, 322, 324,

338
Aulus Gellius, 141
Averroes (Abū l-Walīd ibn Rušd), 17, 23, 31, 33, 39, 48, 67, 98–104, 150, 186, 190, 198, 199, 235, 248, 293, 303, 304, 334, 347, 402, 403, 411–415, 421, 422
Avicenna (Abū ʿAlī l-Ḥusayn ibn Sīnā), 17, 50–53, 61, 98, 99, 101–103, 116, 143, 146, 188, 190, 198, 199, 213, 214, 325, 403, 411
Bartholomaeus de Messina, 65, 67, 68, 70, 73, 74, 82, 84, 86, 87, 91, 108, 109, 111
Baxionus Laudensis, 161
Beccadelli, Ludovico, 22, 317–320, 325, 331, 332, 337, 339–347, 349, 350, 352–354, 363, 387
Beda Venerabilis, 26–28
Bembo, Pietro, 317, 320, 340, 342, 414
Bentley, Richard, 404
Bernoldus Constantiensis, 142
Boethius, 38, 121, 122, 146, 175, 229, 254, 255
Boethius de Dacia, 12, 163, 188, 295, 416, 418, 419, 421
Bolognetti, Francesco, 317, 337, 341, 346, 349
Bonaventura de Balneoregio, 129, 134, 145, 146, 301, 404
Brahe, Ticho, 407
Brocardo, Antonio, 327
Brucioli, Antonio, 400
Bruni, Leonardo, 322–324
Burgundio Pisanus, 74, 102
Bussi, Feliciano, 410
Calcidius, 25
Campanella, Tommaso, 406
Campense, Giovanni, 320
Capellanus, Andreas, 137
Carafa, Gian Pietro, 319
Castelvetro, Ludovico, 319, 400
Catullus, 342
Cervini, Marcello, 317, 319, 328
Cesi, Federico, 406
Cicero, 81, 236, 324, 343, 345, 347, 348, 354, 356, 359–361, 382, 388, 391
Clavius, Christophorus, 406
Colonna, Mario, 340, 341, 343, 344
Conradus de Montepuellarum, 162
Constantinus Pisanus, 46
Contarini, Gasparo, 21, 22, 317–320, 325–329, 331–339, 344–346, 350, 352, 359, 363, 414
Coretini, Gaetano, 397
Cremonini, Cesare, 12, 423, 424
Crivellati, Cesare, 22, 23, 397–416, 419, 421, 423, 424
d'Este, Ercole, 327
Danès, Pierre, 343
Dante Alighieri, 15, 25, 28, 29, 31, 34, 35, 39, 64, 91, 186, 410
De pomo, 40, 44, 58, 393–395
de' Medici, Ferdinando, 341, 345, 392
Della Casa, Giovanni, 319, 320, 340
Democritus, 408
Diogenes Laertius, 393
Dolce, Lodovico, 400
Empedocles, 372
Engelbertus Admontensis, 42
Epictetus, 341
Eustratius Nicaenus, 77, 78, 236, 238, 243, 328–331, 350

Faber Stapulensis (Lefèvre d'Étaples) Iacobus, 346, 364, 409
Falcucci, Nicolò, 51
Farnese, Alessandro, 328
Feliciano, Giovanni Bernardo, 328–331, 350–352
Ficino, Marsilio, 325
Figliucci, Felice, 400
Flavius Josephus, 57
Florimonte, Galeazzo, 345, 400
Fracastoro, Girolamo, 332
Frescobaldi, Girolamo, 398
Gaetano di Thiene, 403
Galenus, 356, 390
Galilei, Galileo, 23, 406, 407, 423, 424
Georgius Trapezuntius, 322
Gerardus Cremonensis, 15, 29, 30, 32
Gheri, Cosimo, 320
Giganti, Antonio, 319, 341, 342, 349
Gilbertus de Tornaco, 97, 98
Girgis al Makin (ibn al-Amid), 55
Giustiniani, Tommaso, 325
Godefridus de Fontibus, 19, 129, 155, 156, 160, 185, 208, 210, 214–217, 224, 226–229, 234
Gonsalvus Hispanus, 156
Gratianus de Clusio, 143
Gregorius Ariminensis, 151, 288, 307
Gregorius I papa, 117, 120, 128, 151
Grouchy, Nicolas, 343
Gualterus Burlaeus, 20, 279–281, 291
Gualteruzzi, Carlo, 320
Guillaume d'Euvrie, 316
Guillelmus Autissiodorensis, 147
Guillelmus de Alvernia, 52, 134, 138
Guillelmus de Baglione, 148
Guillelmus de Luxi, 290
Guillelmus de Moerbeka, 16, 17, 31, 34, 65–68, 70–78, 80, 82, 83, 86, 87, 90, 91, 95, 96, 103–110, 124, 150
Guillelmus de Ockham, 137, 288, 307
Guillelmus Lamarensis (de la Mare), 152
Guillelmus Novigentensis, 36
Heinsius, Daniel, 412
Henricus de Gandavo, 18, 19, 66, 92, 94, 95, 135, 136, 155, 185–187, 189–191, 193–199, 205–210, 226
Hermes Trismegistus, 16, 30, 54, 55, 57
Hermogenes, 53
Hervaeus Natalis, 156, 307
Hieronymus (Sophronius Eusebius), 38, 151
Hieronymus Pragensis, 154, 163
Hippocrates, 141, 411
Honorius Augustodunensis, 26
Horatius, 366, 389
Hrabanus Maurus, 26
Iavelli, Crisostomo, 403
Iohannes a Vercellis, 147, 161, 162, 166–184
Iohannes Argyropulos, 331
Iohannes Baconthorpe, 307
Iohannes Buridanus, 14, 287–291, 294, 295, 298, 299, 304–309, 311–316, 417
Iohannes Chrysostomus, 151
Iohannes Damascenus, 27, 102
Iohannes de Fonte, 146

Iohannes de Ianduno, 23, 291, 307, 402, 403, 411, 413, 414, 421, 422, 424
Iohannes de Mirecuria, 138
Iohannes de Nova Domo, 315, 316
Iohannes de Polliaco, 137
Iohannes Duns Scotus, 65, 66, 156, 158, 288, 289, 307
Iohannes Gallus, 61
Iohannes Gerson, 129, 132, 140, 148, 154, 157, 158, 160, 163, 164, 316
Iohannes Hus, 138
Iohannes Peckham, 130–132, 135, 138, 139, 154, 156, 158, 160, 196
Iohannes Philoponus, 73, 353, 357, 369, 374, 376, 404
Iohannes Quidort, 155
Iohannes Vath, 90
Iohannes Wycliff, 138, 158
Isidorus Hispalensis, 51, 151
Ivo Carnotensis, 143
Lambertus de Monte, 48, 64
Lampridio, Benedetto, 320
Landi, Giulio, 400, 409
Leoni Ambrogio (Ambrosius Nolanus), 346, 363
Libanius, 325
Liber de causis, 143
Liber de Misericordia et iustitia, 143
Liceti, Fortunio, 22, 352, 353, 393, 405
Lorenzo da Brindisi, 404
Loup de Ferrières (Loup Servat), 150
Lucius Ampelius, 141
Macrobius, 25
Maimonides (HaRav Moshé ben Maïmon), 17, 33, 98, 99, 102, 103, 405
Mansi, Johannes Dominicus, 401
Manuel Chrysoloras, 324
Marcello, Cristoforo, 346, 363
Marcus Aurelius, 141
Marsilius de Inghen, 21, 284, 287–292, 294–310, 312–316, 417–419
Marsilius de Padua, 21, 282, 284, 285
Matthaeus de Acquasparta, 36
Michael Ephesius, 77, 82, 111, 112, 328, 350
Michael Scotus, 150
Morone, Giovanni, 319
Musso, Cornelio, 414
Naudé, Gabriel, 397, 398
Nemesius Emesenus, 102
Nicolaus de Ultricuria, 156, 157
Nicolaus de Waldemonte, 14
Nicole Oresme, 14, 287, 290, 312
Nifo, Agostino, 340, 345, 346, 363, 403
Novagero, Bernardo, 327
Origenes, 97, 164
Périon, Joachim, 343, 388
Panvinio, Onofrio, 320
Persico, Panfilo, 399
Petrarca, Francesco, 144, 320, 323, 324, 331
Petrus Abaelardus, 36, 38, 44, 64, 117, 118, 142
Petrus Aureolus, 288
Petrus Bonus Ferrariensis, 50, 51, 56
Petrus de Abano, 63
Petrus de Alliaco, 156

Petrus de Alvernia, 20, 58, 218, 273–281
Petrus de Confleto, 118, 137
Petrus Hispanus, 150
Petrus Iohannis Olivi, 126, 127, 137
Petrus Lombardus, 26, 28, 99, 121, 142, 417
Philippus Tripolitanus, 46, 47
Philo Judaeus Alexandrinus, 345, 356, 358
Piccolomini, Alessandro, 327
Piccolomini, Francesco, 415
Plato, 16, 23, 30, 53, 57, 59, 61, 62, 64, 82, 97, 123, 124, 171, 206, 248, 254, 257, 320, 324, 325, 327, 328, 333, 334, 336, 337, 340, 345, 351, 352, 355–357, 360, 366, 369, 388, 389, 399, 404, 407–416, 419, 421, 422
Plotinus, 148
Pole, Reginald, 319
Poliziano, Angelo, 341
Polycarpus, 143
Pomponazzi, Pietro, 12, 21, 22, 65, 198, 332, 333, 335, 337–339, 346, 363, 379, 380, 415
Porphyrius, 331, 388, 389
Priscianus Lydus, 340
Priuli, Alvise, 320
Proclus, 356
Propertius, 342
Pruili, Luigi, 327
Ps. Aegidius Romanus, 146, 161
Ps. Aristoteles, 40, 41
Ps. Ovidius, 57
Ps. Simplicius, 340
Ptolomaeus Claudius, 27, 146, 249, 251, 254, 255
Ptolomaeus de Lucca, 20, 282, 283
Pythagoras, 123
Querini, Vincenzo, 325
Radulphus Brito, 211, 218, 219, 221, 224
Rambertus de Primadiciis, 156
Ranulphe de la Houblonnière, 129
Raymundus Lullus, 162
Riccardi, Niccolò, 407
Ricchieri (Caelius Rhodiginus), Ludovico, 393–395
Richardus de Menneville (de Mediavilla), 195
Robertus Anglicus, 150
Robertus Castrensis, 53
Robertus de Corceone, 116
Robertus Grosseteste, 13, 70, 73, 77, 101, 236, 328, 331
Robertus Holcot, 38, 62
Robertus Kilwardby, 118, 119, 135, 137, 139, 147, 154, 160–162
Robertus Knapwell, 156
Rogerus Bacon, 15, 16, 37–49, 52–54, 56, 57, 59–63
Salutati, Coluccio, 323, 331
Savonarola, Michele, 51, 63
Scaino, Antonio, 400
Secretum Secretorum, 16, 38–44, 46–48, 50, 51, 53–59, 61, 63
Segni, Bernardo, 400
Seneca, 141, 144, 164, 235, 236, 240, 257, 345
Sigerus de Brabantia, 12, 19, 119, 123, 124, 126, 127, 134, 135, 140, 163, 187, 188, 198–200, 205–210
Simon Tornacensis, 118

Simplicius, 33, 70–74, 141, 340, 343, 346, 353, 368, 369, 374–379
Speroni, Sperone, 327, 328
Stephanus Tempier, 17, 18, 66, 94, 95, 104, 118, 119, 125–130, 132–140, 144, 146, 148, 152, 155, 157–161, 163, 164, 166–184, 198, 199, 418, 421
Strabo, 28
Strozzi, Palla di Nofri, 74
Suarez, Franciscus, 393
Suetonius, 150
Tevet, Andrea, 342
Themistius, 109, 339, 346, 347, 353, 370, 372, 373, 378, 385
Theodoretus, 356
Theodorus Gaza, 322
Theophrastus, 339, 370, 391
Thomas Bradwardinus, 39, 52, 54
Thomas de Aquino, 10–17, 19, 27–29, 31, 33–36, 42, 51, 62, 65–69, 71, 72, 74, 83–104, 106–111, 116, 121–125, 129, 134, 144, 146, 148, 150, 151, 155, 158, 161, 162, 185, 186, 188, 196, 209, 211, 212, 216, 217, 219, 223–226, 228–231, 233, 236, 275, 279, 280, 282, 321, 325, 334, 335, 338, 339, 344, 347, 403–405, 413
Thomas de Chobham, 51, 120, 121, 129
Thomas de Neapoli, 137
Thuo de Vibergia, 419
Tibullus, 342
Tracanciano (Fracanzano), Antonio, 333
Trifon, Gabriele, 320, 343, 389
Valerio, Gianfranco, 327
Valerius Maximus, 150, 350
Vergilius, 370
Vernia, Nicoletto, 340
Vico, Giambattista, 186
Vincentius Bellovacensis, 150, 151
Xenophon, 325
Yuhanna ibn-el Batrik, 47
Zimara, Marcantonio, 346, 363, 403

Index of Names (after 1800)

Accattino, P., 317
Adams, L., 210
Adamson, P., 199
Aertsen, J.A., 10, 15, 129, 134, 212, 289, 307
Agrimi, J., 40, 50, 63
Alberigo, C., 319
Alessio, F., 43
Alexander, J.J.G., 141, 145, 151
Alloro, A., 398
Alonso Alonso, M., 199
Amerio, R., 407
Antonaros, A., 398
Anzulewicz, H., 83
Arcari, B., 324
Argerami, O., 188, 301, 304
Arnaud-Lindet, M.-P., 141
Atucha, I., 66
Bakker, P.J.J.M., 287–289, 307, 309
Baliç, C., 158
Barbanti, M., 36
Barber, C., 328
Barberi, F., 398
Barbi, A., 410
Barbini, B., 397, 399
Bascour, H., 145
Basile, T., 317
Bataillon, L.-J., 67, 115, 126, 129
Baum, W., 42
Bautier, R.-H., 133
Bazán, B.C., 118, 129, 142, 147, 199, 200, 205, 207
Beccarisi, A., 39, 44, 145
Bejczy, I.P., 345
Belton, A., 319
Berger, F., 74
Bériou, N., 129
Berlioz, J., 38
Bermon, P., 151
Bernier, R., 84
Bertola, E., 118
Beullens, P., 66, 70, 71
Bianchi, Lorenzo, 398
Bianchi, Luca, 10, 13, 15, 23, 37, 50, 65, 95, 115–119, 129, 130, 138–140, 143, 148, 155, 156, 188, 198, 273, 287, 290, 291, 293, 300, 301, 303, 304, 316, 317, 322, 331, 343, 351, 397, 399–401, 404, 405, 409, 412–414, 416, 418, 419, 424
Biard, J., 332
Biffi, I., 185
Birkenmajer, A., 69, 331
Blackwell, C., 327
Blumental, H.J., 340
Blythe, J.M., 282
Bœuf, E., 398
Boitani, P., 41
Bologna, C., 41
Borgnet, A., 26, 27, 29, 35, 78, 83, 112, 113
Borret, M., 97
Bos, E.P., 288, 307, 312
Bossier, F., 70–72, 340
Boudet, J.P., 49
Bougerol, J.G., 129, 146
Bouillard, H., 93
Boulnois, O., 185
Bourke, V.J., 12
Braakhuis, H.A.G., 12, 287–289, 305, 312, 417
Brams, J., 70, 72

Brenet, J.-B., 9, 413
Brentano, F., 187
Brewer, J.S., 45
Bridges, J.H., 37, 52
Brinker, C., 38
Broccia, G., 141
Brockmann, Ch., 74
Broomfield, F., 51
Brown, J.V., 185
Brufano, A., 324
Brunelli, G., 328
Bruni, G., 208
Bruns, I., 353
Bucciantini, M., 406
Burnett, Ch., 9, 38, 41, 53
Bush, H.E., 398
Büttgen, Ph., 116
Cadden, J., 40
Cai, R., 84
Callebaut, A., 130, 131
Callus, D.A., 152
Calma, D., 17, 18, 23, 66, 115, 210
Calma, M., 23
Canavesio, E., 212
Capéran, L., 38
Carosi, A., 397–399, 402, 410
Caroti, S., 287, 312, 417
Carron, D., 39
Casagrande, C., 41, 42, 48
Cataldi, R., 410
Cathala, M.R., 123
Cavazzana Romanelli, F., 319
Cerami, C., 65
Châtelain, E., 104, 118, 152
Chatillon, J., 132, 134
Chazan, M., 145, 151, 321
Cheneval, F., 11, 13
Chenu, M.-D., 145
Chroust, A.-H., 38, 411
Chung, S., 115
Ciardi, M., 410
Cipolla, A., 41
Colin, P., 132
Colish, M.L., 142
Condren, C., 284
Constant, E.A., 414
Copenhaver, B.P., 322
Corbini, A., 21, 287, 418
Cordonier, V., 17, 65–70, 73–75, 87, 89, 91, 94–96, 102, 186
Cortesi, M., 322, 325
Corvez, M., 84
Costa, I., 19, 20, 199, 211, 218, 219, 221, 224, 237
Courtenay, W., 138, 147, 287, 289
Cova, L., 91
Cranz, F.E., 331, 424
Crapulli, G., 397, 399
Crawford, F.S., 248
Crisciani, C., 16, 37, 41, 44, 48, 50, 51, 54, 56, 60, 63, 411
Croce, B., 346
Cunningham, S.B., 77
d'Alverny, M.-T., 199
d'Onofrio, G., 319
Dahan, G., 145, 151, 321
Dales, R.C., 13, 188, 301, 304, 404, 413
Daly, L.W., 274
Davis, B., 13
De Ghellinck, J., 144
De Leemans, P., 12, 40, 66, 70, 71, 74, 322
de Libera, A., 116, 139, 185, 206, 208, 306
De Lubac, H., 321
De Rijk, L.M., 306
de Wulf, M., 227
Decorte, J., 196
Dekkers, E., 274

Del Punta, F., 10
Delhaye, Ph., 142
Deman, T., 74, 233
Denifle, H., 104, 118, 152
Denomy, A., 14
Dewender, T., 290
Di Martino, C., 199
Di Napoli, G., 332
Diels, H.A., 372
Dionisotti, C., 317, 318, 339
Dobler, E., 102
Domínguez Reboiras, F., 151, 343
Donati, S., 11, 94, 95
Dondaine, H.-F., 143, 155, 161, 162
Donnelly, J.P., 344
Dronke, P., 41
Dubarle, D., 132
Dulong, M., 69, 331
Dunbabin, A., 274
Dunne, M.W., 12, 58, 317
Dunphy, W., 123
Düring, I., 37
Duro, A., 410

Easton, C., 44
Ebbesen, S., 9
Ehrle, F., 119, 138, 144, 160
Elamrani-Jamal, A., 306
Emery, K., 134
Estelrich, R., 185

Fabro, C., 85
Faes, H., 132
Falmagne, Th., 152
Fanfani, A., 133
Feltrin, P., 142
Fera, V., 317
Festugière, P., 55
Fiaschi, S., 325
Fiocchi, C., 274
Fiorani, L., 407
Fioravanti, G., 10, 15, 16, 25, 36, 39, 64, 127
Firpo, M., 319
Flüeler, C., 12
Flasch, K., 139
Florio, G., 398
Føllesdal, D., 212
Forni, A., 398
Fortune, N., 398
Fragnito, G., 319, 325, 342
Fraipont, J., 274
Franceschini, A., 69, 331
Franchi, S., 399
Fransen, G., 142
Frasso, G., 317, 319, 320

Galonnier, A., 306
Gasnault, P., 133
Gauthier, R.-A., 9, 13, 14, 19, 77, 84, 90, 95, 101, 102, 108, 135, 211, 214–216, 225, 226, 233
Gayà, J., 185
Geinoz, P., 65
Gerlaud, M.-J., 84
Geyer, B., 76, 128
Giacon, C., 332
Giardina, G.R., 36
Gibson, M.T., 141, 145, 151
Gieben, S., 13, 98
Gilson, E., 332
Giordanesco, G., 143
Giraud, C., 118
Glorieux, P., 129
Gontier, Th., 332
Goyens, M., 12, 40, 322
Grabmann, M., 38, 45, 48, 144, 411
Grafton, A., 410
Grant, E., 11, 310, 315
Graven, H., 159
Gregory, T., 25, 92, 187, 193
Grendler, P., 424

Grignaschi, M., 40
Gualdo, R., 40
Guenée, B., 145
Guerlac, H., 411
Guldentops, G., 70–72, 196
Guyot, B.G., 67
Hackett, J., 39, 43, 63
Hadot, I., 71, 141
Hadot, P., 141, 147, 342
Hamesse, J., 38, 101, 142–147, 150–152, 160, 187, 190, 322, 417, 419
Hammond, F., 398
Hankins, J., 322, 325
Harent, S., 38
Haring, N.M., 142
Harlfinger, D., 73, 74
Hasse, D.N., 199, 413
Hathaway, N., 145
Hayduck, M., 353
Hayez, A.-M., 133
Heinze, R., 353
Hertz, W., 56
Herzog, U., 38
Heylbut, G., 78, 330
Heysse, A., 127
Hissette, R., 130, 152, 153, 157, 198, 199, 214
Hochmann, M., 63
Hoenen, M.J.F.M., 287–289, 305–307
Hoffmans, J., 129, 227
Holtz, L., 10, 23
Honnefelder, L., 39
Hossfeld, P., 30, 199
Hunt, R.W., 145, 150
Huxley, A., 198
Illich, I., 321
Imbach, R., 11, 13, 38, 39, 41, 62, 66, 145, 151, 185, 343, 411
Jacquart, D., 63, 142
Jeck, U.R., 139
Jenkins, J., 10, 13, 328
Jolivet, J., 118, 306
Jordan, M.D., 11, 13
Juste, D., 64
Justinianus, A., 98
Kaluza, Z., 154, 156, 157, 163, 289, 315, 316
Kenny, A., 274
Kerouanton, F., 84
Kessler, A., 38
Kessler, E., 322
Klopsh, P., 57
Knox, D., 40
Koch, J., 103
König-Pralong, C., 66
Korolec, J.B., 212
Kpop, H.A., 307
Kranz, W., 372
Kraus Reggiani, C., 324
Kraye, J., 10, 40, 322, 324, 325, 331, 343, 409, 412
Kretzmann, N., 274
Kristeller, P.O., 402
Kübel, W., 77, 82, 92, 111
Kuksewicz, Z., 212, 306
Kukusawa, S., 327
Kuttner, S., 142, 143
Laberge, D., 127
Lacombe, G., 69, 331
Lafleur, C., 134, 198
Lambert, J., 322
Lambertini, R., 44
Lane Poole, R., 158
Lang, A., 144, 158
Lanza, L., 274, 277, 279
Laras, G., 185
Lardet, P., 10
Largier, N., 38

Lechner, J., 144, 158
Legendre, P., 118
Lehtinen, A.I., 212
Lennox, J., 198
Leonardi, C., 10, 127, 145
Lerner, M.-P., 406
Lewry, P.O., 152
Liborio, M., 41
Lines, D.A., 9, 11, 328, 331, 345
Litt, Th., 92
Little, A.G., 48, 49
Lo Cicero, G., 38
Lohr, C.H., 10, 151, 324, 327, 343, 346, 352
Long, R.J., 11, 39
Longo, O., 29
Lorée, D., 42
Lottin, O., 212, 214, 215, 217, 224–226
Luard, H.R., 130
Luna, C., 103
Lusignan, S., 150, 151
Macken, R., 136, 186, 191, 193, 194, 200, 202, 203, 209
Maffei, B., 328
Magee, J., 122
Maggiòlo, P.M., 88
Mahoney, E.P., 340, 424
Makdisi, G., 143
Maloney, T.S., 39, 43
Mandonnet, P., 99, 198
Mandosio, J.-M., 199
Manganaro, P., 36
Manget, J.J., 51, 54
Mann, N., 38
Mansion, A., 71
Marassi, M., 317, 323
Marc, P., 86, 89
Marenbon, J., 38, 44
Markowski, M., 220, 290
Markus, R.A., 282
Martin, C., 274
Martorelli Vico, R., 44
Massa, E., 52
Mathis, G., 282
Maurer, A., 123
Mazzarella, P., 196
McClintock, S., 413, 414, 424
McVaugh, M., 50, 157
Meier, L., 159
Meirinhos, J., 38, 41
Menut, A., 14
Mercken, H.P.F., 77, 236–238, 243, 244, 328
Meyer, A., 133
Michalski, K., 158
Michaud-Quantin, P., 73
Michel, P., 38
Miethke, J., 130, 135, 140, 147
Mikkeli, H., 327
Minnis, A.J., 10, 11, 145
Molland, G., 39, 52
Moncho, J.R., 102
Monfrin, J., 118
Mongini, G., 319
Morandi, G., 339
Moraux, P., 73
Morenzoni, F., 120
Moroni, G., 397
Muller, J.-P., 155
Munk Olsen, B., 145, 147, 150
Musetto, B., 398
Mutzenbecher, A., 274
Nardi, B., 28, 35, 198, 340, 415, 424
Nauta, L., 310
Nederman, C.J., 281, 284
Negri, S., 64
Neveu, B., 154
Niccoli, A., 410
Normore, C.G., 157

North, J.D., 310
Notini, S., 273
Obrist, B., 46
Onofri, F., 398
Orlandi, G., 145
Orlando, T.A., 52
Owens, J., 12
Palacký, F., 138
Palmer, A., 325
Palumbo, M., 346
Pannier, C., 67
Paravicini Bagliani, A., 38, 49, 50, 60, 145
Paravicini, W., 133
Park, K., 410
Parkes, M.B., 145
Pelzer, A., 111
Pelzer, F., 119
Perfetti, S., 9–11, 127, 317
Peruzzi, E., 332
Petoletti, M., 38
Piaia, G., 38, 284
Piché, D., 104, 117, 119, 129, 134, 138, 153, 158, 198, 418
Pinborg, J., 274
Pindl, Th., 151, 343
Pini, G., 228
Piron, S., 115, 127, 135
Pissavino, P.C., 325
Pomata, G., 63
Poppi, A., 327, 415, 423, 424
Porro, P., 7, 18, 19, 36, 39, 65, 145, 185, 186, 196, 209
Putallaz, F.-X., 127, 129, 130, 185
Raimondi, F.P., 333
Randi, E., 13, 143, 288, 291, 293, 416
Rapisarda, S., 40
Reina, M.E., 23, 287, 288
Rendtel, C., 133
Renouard, Y., 133
Repellini, F.F., 58
Reynolds, L.D., 235, 236, 240
Rhodes, D.E., 399, 410
Ricklin, T., 38, 61, 64
Riedl, J.O., 103
Robiglio, A.A., 91, 186
Rochais, H.M., 145
Romeyer Dherbey, G., 148
Rossi, P.B., 21, 22, 37, 58, 186, 316–318, 331, 353
Rossini, M., 142
Rouse, M.A., 141, 145, 150
Rouse, R.H., 67, 141, 145, 150
Ruiz, R.G., 74
Ryan, W.F., 40
Sadie, S., 398
Sajó, G., 416
Salatowsky, S., 332
Sannino, A., 52, 53
Sansa, R., 328
Santiago de Carvalho, M.A., 186, 209
Santos Noya, M., 287
Sberlati, F., 399
Schabel, C., 214, 228
Schino, A.L., 398
Schmaus, M., 144, 158
Schmitt, C.B., 10, 40, 322, 331, 424
Schneider, J., 156
Scholz, R., 284
Schönberger, R., 307
Schupp, F., 241
Schwarz, B., 133
Scott Vecchiarelli, J., 284
Scott, A.B., 11
Sère, B., 82
Sgarbi, M., 332
Sharples, R.W., 40, 102
Sheehan, M.M., 50

Signorelli, G., 397
Silbigier, A., 398
Silverstein, T., 53
Simonetta, S., 20, 273, 279, 281, 282, 285
Siraisi, N.G., 63, 398, 410
Skinner, Q., 322
Smet, A.J., 73, 322
Solère, J.-L., 289
Sorabji, R., 404
Souffrin, P., 312, 417
Sourdel, D., 143
Sourdel-Thomine, J., 143
Southern, R.W., 145
Speer, A., 10, 11, 15, 65, 129, 199, 212, 289, 307
Spiazzi, R.M., 123, 275
Spinosa, G., 145
Stanco, C., 319
Steel, C., 65, 68, 71–74, 196, 340
Steele, R., 40, 46, 55
Stone, M.W.F., 325, 409
Sturlese, L., 145
Sylla, E.D., 157, 289, 305
Tabarroni, A., 288, 419
Tarán, L., 411
Taylor, R.C., 414
Teeuwen, M., 321
Testard, M., 97
Thijssen, J.M.M.H., 12, 130, 134, 135, 137, 157, 287, 289
Thorndike, L., 41, 54
Torrell, J.P., 13
Toste, M., 220
Trice Martin, Ch., 135
Trifogli, C., 11
Työrinoja, R., 212
Valente, L., 64
van de Veire, C., 70–72
van den Abeele, B., 70, 74
Van der Lugt, M., 40
van Oppenraay, A.M.I., 68
van Riet, S., 98
Vanderjagt, A., 310
Vanhamel, W., 72
Vasoli, C., 291, 319, 325
Vauchez, A., 50
Vecchio, S., 41, 48
Ventura, I., 40
Verbeke, G., 73, 102
Vernet, A., 118
Viano, C., 51, 148
Villari, S., 317
Viola, C., 11
Viti, P., 323
von der Leyen, F., 56
von Moos, P., 38
Vuillemin-Diem, G., 65, 71, 74, 100, 107
Walter, P., 151, 343
Weber, E.H., 220
Wegener, L., 199
Weijers, O., 9, 10, 23, 41, 115, 119, 127, 142, 212
Weisheipl, J.A., 11, 13, 77, 150, 162
Werner, K.F., 133
Wieland, G., 287
Wielgus, S., 290
Wielockx, R., 132, 135, 155, 208–210
Williams, S., 38, 40–44, 62
Wilson, G.A., 196
Wippel, J.F., 142, 157, 214, 416, 417
Wirmer, D., 65
Wissink, J.B.M., 188
Withington, E., 49
Wittmer-Butsch, M., 133
Wood, R., 155
Wurst, G., 38
Zamuner, I., 40
Zavalloni, R., 195

Zavattero, I., 66
Zimmermann, A., 212, 236
Zimmermann, M., 143
Zuccolin, G., 63, 410
Zupko, J., 289